

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Mayara Catarina Bruni de Nóbrega

A SUBJETIVIDADE CORPORAL NA FILOSOFIA DE SIMONE DE BEAUVOIR

Guarulhos

2018

MAYARA CATARINA BRUNI DE NÓBREGA

A SUBJETIVIDADE CORPORAL NA FILOSOFIA DE SIMONE DE BEAUVOIR

Dissertação apresentada à banca de defesa do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo como requisito para obtenção do título de Mestra em Ciências Sociais (Stricto Sensu).

Orientadora: Prof^a Dr^a. Ingrid Cyfer

Guarulhos

2018

NOBREGA, Mayara Catarina Bruni de.

**A SUBJETIVIDADE CORPORAL NA FILOSOFIA DE SIMONE DE
BEAUVOIR /**

A Subjetividade Corporal na Filosofia de Simone de Beauvoir/Mayara
Catarina Bruni de Nóbrega – Guarulhos, 2018.

109p.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de
Filosofia e Ciências Humanas, 2018.

Orientadora: Ingrid Cyfer

The Body Subjectivity on Simone de Beauvoir's Philosophy

1. Corpo; 2. Gênero; 3. Teoria Feminista; 4. Simone de Beauvoir; 5.
Filosofia da Existência

MAYARA CATARINA BRUNI DE NÓBREGA

“A SUBJETIVIDADE CORPORAL NA FILOSOFIA DE SIMONE DE BEAUVOIR”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo
como requisito para obtenção do título de Mestra.

Orientadora: Profa. Dra. Ingrid Cyfer

Data de aprovação: ____/____/____

Ingrid Cyfer

Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

Mariana Oliveira do Nascimento Teixeira

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

Nathalie de Almeida Bressiani

Universidade Federal do ABC (UFABC)

AGRADECIMENTOS

É difícil resumir a alegria nestas palavras iniciais. A presente dissertação não é apenas resultado das horas de empenho, pesquisa, leitura, tabelamento, resumo, revisão, reescrita; como também é concretização dos laços afetivos e intelectuais que nos fortalece e permite a realização do nosso ofício de estudiosas das Filosofias e Ciências Humanas. Nada melhor do que começar agradecendo às pessoas que apoiaram e incentivaram a produção deste estudo, dedicando a elas a minha eterna gratidão.

Agradeço a Universidade Federal de São Paulo e ao Departamento de Ciências Sociais; em especial, a minha orientadora Ingrid Cyfer. Pelo companheirismo e paciência nas revisões dos textos. Por acreditar no meu potencial, mesmo quando eu mesma não conseguia acreditar. Pelos “puxões-de-orelha” e pelas palavras de elogio, sempre nos momentos certos. Minha gratidão a Rafael Ferreira, secretário-executivo da Pós-Graduação em Ciências Sociais, pelo auxílio nas emergências e nos trâmites institucionais. Obrigada pela atenção e dedicação no decorrer da minha permanência nesta Universidade.

Agradeço também às docentes: Ana Lúcia Teixeira, Bruno Konder Comparato, Carolina Martins Pulici, José Carlos Gomes da Silva, Márcia Regina Tosta Dias, Mauro Luiz Rovai e Tatiana Savóia Landini, pelas sugestões e desafios lançados, incitando problematização e aprofundamento da pesquisa. Exponho aqui também a minha gratidão a Izilda Johanson, Júlio Barroso, Mariana Teixeira e Nathalie Bressiani, membros convidados para as bancas de qualificação e defesa. As respectivas arguições foram fundamentais para a produção do texto aqui apresentado.

A amiga Raquel Suely Cardoso, pelas trocas de experiências e pelo apoio recebido por todo este tempo. Nossas partilhas sobre as delícias e aflições da pesquisa acadêmica fortaleceram meus objetivos, me estimulando intelectualmente a arranjar soluções e questionar com mais intensidade minhas convicções e o meu lugar na história. O trabalho de pesquisa pode ser solitário e, não ao acaso, nos leva a questionar nossa capacidade e sanidade. Sem você, com certeza, esta dissertação não seria a mesma.

A minha mãe e meu pai, Mônica e Josino, por se engajarem comigo nesta jornada. Agradeço pelo auxílio mesmo que tenham custado fios brancos, o sossego e noites de sono. A

Maurício Reis Grazia, por motivar meu intelecto como também meu coração e a Bellinha, luz na minha vida. Vocês me ensinam todos os dias como amar a mim mesma e as pessoas com quem vivo.

Às minhas avós Luci Nóbrega (*in memoriam*) e Maria Catarina Bruni, por se fazerem inspiração e despertar, mais do que qualquer livro, o meu interesse pelas histórias de luta e resistência das mulheres.

Por fim, esta dissertação é em memória da vereadora Marielle Franco e do querido amigo Washington Luís. O corpo pode não comportar a potência dos sonhos que construímos para nós, porém a existência de alguém transcende aquilo que (achamos que) sabemos sobre a efemeridade de nossa factidade. Que a dor da perda se transforme em força e coragem. Que nosso sangue não seja mais tinta para escreverem histórias nas quais não passamos de sombras. Nenhuma a menos. Marielle e Washington vivem!

EPÍGRAFE

*Quer comprar algumas ilusões
Pouco usadas, de segunda mão?
Elas são ilusões adoráveis
Alcançando alto, construídas na areia
Elas tinham um toque de paraíso
Um feitiço que você não poderia explicar
Para este paraíso louco
Você está apaixonada pela dor
Quer comprar algumas ilusões
Pouco usadas, como novas?
Tais ilusões românticas
E são todas sobre você
Eu as vendo todas por uma moeda
Elas fazem bonitas lembranças
Pegue minhas adoráveis ilusões
Algumas para risos, algumas para lágrimas*

(Marlene Dietrich, *Illusions*, 1948)

RESUMO

O objetivo desta dissertação é argumentar que Simone de Beauvoir oferece uma filosofia sobre a subjetivação corporal em *O Segundo Sexo* (1949) que pode ser uma alternativa teórica à distinção entre “sexo” e “gênero” presente em algumas críticas feministas. Partimos da hipótese de que a filósofa insere a situação da facticidade vivida como um aspecto relevante no processo de constituição da existência humana, sem recair no discurso do determinismo biológico. Pensando o corpo, não enquanto objeto do conhecimento, mas como experiência vivida em situação; consideramos ser possível pensar os fenômenos corporais a partir das subjetividades ambíguas e situadas, e não por uma concepção de sujeito essencialmente livre e responsável. Assim, procuramos por descrições fenomenológicas das experiências vividas da incorporação que não se reduzam às descrições das anatomias e fisiologias dos corpos enquanto coisa, mas que partam da compreensão que refletir sobre a subjetividade corporal é tentar entender como significados historicamente produzidos se materializam e constituem a existência vivida. Além disso, é também partir do princípio de que a experiência corporal não é igual para todos os seres vivos porque o *tornar-se* é um processo de incorporação das situações sentidas na carne.

Palavras-chaves: Corpo; Gênero; Teoria Feminista; Simone de Beauvoir; Filosofia da Existência

ABSTRACT

This dissertation argues that Simone de Beauvoir's *The Second Sex* offers a singular philosophy on the embodiment experience, which may be a theoretical alternative to “sex” and “gender” distinctions in some feminist critics. Beginning with the hypothesis on which the philosopher looks the body facticity situation as a relevant aspect on the existence constitution process, without falling in biological determinism, and thinking on the body, not as a knowledge object, but as lived experience of the situated liberation; we consider the possibility of reflecting on bodies' phenomenon through ambiguous and situated subjectivities, and not through an essential subject concept. In this way, we are searching for phenomenological descriptions on the embodiment experience in which there are not assumed as anatomical or physiological things, but acknowledging the body as the realization of historical meanings on human lives. Besides, this also means that the body experience is similar for nobody because the *becoming* is always an embodiment process of different lived situations felt on the flesh through time.

Keywords: Body; Gender; Feminist Theory; Simone de Beauvoir; Philosophy of Existence

Sumário

INTRODUÇÃO	14
Sobre o debate no qual nos inserimos	19
A Guerra de Paradigmas	23
O Retorno a <i>O Segundo Sexo</i>	25
O PARADIGMA DA SUBJETIVIDADE SITUADA E AMBÍGUA	28
A Filosofia da Existência de Simone de Beauvoir	28
A Subjetivação da Situação.....	31
Nem Fato, Nem Mito: Situação e Experiência Vivida	33
A Intersubjetivação Conflituosa	38
A Subjetivação da Resistência	40
A Subjetivação da Ambiguidade	45
A Ambiguidade da Libertação.....	48
O PARADIGMA DO GÊNERO.....	53
O Sistema Político-Econômico do Sexo e Gênero	53
A Troca de Mulheres	55
A Identificação no Sistema de Parentesco	58
A Identificação Edipiana.....	61
As Políticas de Gênero	65
A Desconstrução do Sexo e Gênero	69
O PARADIGMA DA SUBJETIVIDADE CORPORAL	76
A Experiência do <i>Tornar-se</i> Corpo.....	76
As Críticas ao Fundacionalismo	77
Aproximações entre Simone de Beauvoir e Gayle Rubin	79
A Subjetivação Incorporada e Sentida	80
Então, abandonamos o conceito de “Gênero”?	87
Aproximações entre Simone de Beauvoir e Judith Butler	91
CONSIDERAÇÕES FINAIS	100
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.....	106

INTRODUÇÃO

O objetivo principal desta dissertação é a análise do conceito de “corpo” presente nas obras filosóficas de Simone de Beauvoir. Buscamos por alternativas às noções de “sexo” e “gênero”, argumentando que a filosofia de Beauvoir permite inserir a experiência da facticidade corporal dos seres humanos nas teorias, sem determinismo biológico. A relevância de teorizar sobre os fenômenos corporais está em pensar sobre os corpos humanos, suas necessidades e obstáculos enfrentados, a partir das experiências dos indivíduos, e não só por meio das conclusões das ciências biológicas e médicas. Dessa forma, entendemos que analisar as experiências corporais não se reduz às descrições sobre suas possíveis estruturas anatômicas e fisiológicas, mas que refletir sobre o corpo é também compreender que este se constitui como “fato” por meio dos significados que são lançados sobre ele. Além disso, é também entender que o tornar-se corpo (seja ele qual for) é um aspecto relevante dentro do processo de subjetivação humana. Viver como corpo humano não é uma experiência igual para todos os seres vivos, porque a experiência de se fazer corpo é influenciada pelas diferentes situações históricas nas quais costumam viver. Logo, não haveria uma fórmula pré-determinada para um ser humano se tornar mulher, por exemplo, pois o *tornar-se* alguém é um processo histórico contínuo, mutante e sempre inacabado, e não uma essência que emana de uma “natureza humana”.

Desenvolvemos o argumento apresentado acima em três capítulos. No primeiro, apresentamos a filosofia da existência de Simone de Beauvoir a partir de três obras filosóficas: *Pirro e Cinéas* (1944), *Por uma moral da ambiguidade* (1947), e *O Segundo Sexo* (1949). Demonstramos como a noção de “sujeito” da filósofa muda das duas primeiras obras para a terceira, passando da compreensão de um sujeito que busca ser plenamente livre e responsável para um sujeito que vive sua situação de ambiguidade. Esta mudança de perspectiva é fundamental para podermos pensar as experiências e as situações nas quais algumas mulheres vivem, partindo da constatação de que elas podem, ontologicamente, se tornar capazes de constituir suas existências de modo absolutamente livre e responsável, mas que, existencialmente, as situações históricas de dominação e alienação nas quais se constituem as aprisionam em uma vida submissa, rotineira, contingencial. Partindo desse deslocamento nos seus próprios paradigmas, a filósofa se utiliza dos conceitos de “situação”,

“liberdade”, “facticidade”, “experiência vivida” e “corpo” com pinceladas próprias, articulando uma filosofia singular sobre o processo de subjetivação humana fundamentada na situação existencial da “ambiguidade”.

Na chave da ambiguidade, o processo de subjetivação (e, portanto, de corporificação) aparece nas contradições, possibilidades e constrangimentos articulados pela interação das situações históricas nas quais os indivíduos vivem com as expectativas sociais criadas sobre as vidas das pessoas no tempo, e a sedimentação das escolhas feitas pelos próprios seres humanos. Logo, o corpo humano se institui enquanto facticidade nas interconexões destes fatores, configurando uma situação ambígua e desequilibrada de se fazer ao mesmo tempo “situação” e “experiência”, coisa no mundo e ponto-de-vista. Para que a conquista de si e dos outros aconteça nas suas possibilidades e probabilidades, há a potencialidade de escolher quais caminhos as subjetividades gostariam de traçar, mesmo que esta escolha não seja espontânea, autêntica ou original, porque elas se fazem conforme as contingências históricas nas quais os indivíduos vivem e recriam, sendo a condição de ter um corpo só um exemplo delas. Não se pode fugir da responsabilidade da escolha, mesmo quando se opta por não fazê-la, pois, para Simone de Beauvoir, não se querer livre configura uma decisão de má-fé, renegando o próprio processo de constituição da existência enquanto um exercício de liberdade existencial perante a sua própria história.

Nessa perspectiva, o *tornar-se* é um processo contínuo de constituição da existência histórica por meio dos choques entre as escolhas dos próprios indivíduos e as ideias socialmente concebidas sobre o que é, ou não, *ser* alguém. Por isso, as subjetividades não *são*, mas *se tornam* constantemente nos atos e adversidades vividas. Isso significa dizer que qualquer ideia essencializada sobre os seres humanos faz parte de um conjunto de “mistificações”; ou seja, projeções historicamente inventadas que os indivíduos fazem sobre si mesmos e sobre os outros. As mistificações não determinam, por exemplo, como todas as mulheres se comportam, pois dizer que “tornar-se mulher” é um processo de incorporação dos mitos sobre o “ser mulher”, é afirmar que essas ações não são determinadas pelo tipo de corpo que o indivíduo apresenta, mas constituídas nas situações nas quais alguns seres humanos vivem - sendo o corpo uma delas.

Em suma, argumentamos que, dentro da chave da ambiguidade, o corpo se faz, ao mesmo tempo, facticidade e experiência vivida, situação e liberdade, mistificação e subjetividade, condição e contingência, de modo que os indivíduos podem viver as

experiências do corpo assimilando as possibilidades de existência nas quais as subjetividades vividas se situam. Argumentamos ainda que “corpo” e “subjetividade”, assim como “consciência”, não aparecem na filosofia de Beauvoir como duas substâncias apartadas. Pelo contrário, essas três noções são articuladas para a mesma descrição e reflexão filosófica sobre o processo de constituição de si e dos outros por meio de atos humanos de autorrealização.

Contudo, reforçamos que não se pode dizer o mesmo sobre a noção de “sujeito”. Em *O Segundo Sexo*, não há só uma crítica à noção de sujeito plenamente livre e responsável, mas também da própria concepção de “mulher” enquanto sujeito/objeto das filosofias, ciências e da política. Para Beauvoir, o que entendem enquanto “mulher” é um conjunto de mistificações projetadas sobre alguns seres humanos; assumindo enquanto “essência feminina”, ou “masculina”, uma lista de atributos que não correspondem às experiências históricas. Ao se apropriarem das mistificações do que chama de “eterno feminino”, Beauvoir argumenta que as filosofias e ciências incorporaram nas suas conclusões noções sobre a situação das mulheres e dos homens que pouco correspondem às experiências vividas, mantendo entre eles uma dicotomia desigual e injusta. Assim, recorrer aos sujeitos essencializados seria necessariamente incorporar a desigualdade entre mulheres e homens, reforçando uma perspectiva existencial (e política) limitadora. Defender esta interpretação sobre a filosofia de Beauvoir é o principal objetivo dessa dissertação.

Dedicamos o segundo capítulo para o uso do conceito de “gênero” em algumas teorias feministas que tentam explicar a produção de um conjunto de arranjos políticos que constituem identidades, distinguindo existentes de acordo com os seus corpos, papéis sociais, desejos e comportamentos. Para este fim, distribuímos este capítulo em dois momentos: a começar, descrevemos a teoria antropológica de Gayle Rubin sobre o “sistema econômico e político do sexo e do gênero”; e depois nos referimos ao “gênero performativo” da teoria pós-estruturalista de Judith Butler. Analisando, principalmente, o ensaio *O Tráfico de Mulheres. Notas sobre a Economia Política do Sexo* (1975); descrevemos como Rubin mobilizou algumas conclusões do materialismo histórico, da antropologia estruturalista e da psicanálise para articular uma teoria própria sobre o que chamou de “economia política do sistema sexo/gênero”, utilizando o conceito de “sexo” para se referir aos corpos humanos, a matéria-prima biológica, e “gênero” para os significados atribuídos aos corpos e aos tipos de identidade produzidos a partir desses significados.

A análise desenvolvida por Rubin é uma revisão e reformulação das conclusões da antropologia estruturalista e da psicanálise por meio da perspectiva do materialismo histórico, articulando conceitos dessas respectivas metodologias para explicar as relações de poder entre homens e mulheres. Entretanto, também argumentamos a respeito das limitações que a teoria antropológica de Rubin traz especialmente no que diz respeito à constituição da identidade individual. Quando os conceitos de “sexo” e “gênero” são pensados na dimensão da subjetividade, o primeiro passa a definir o material genético, hormonal e atômico, e o segundo a psicologia e o comportamento social. Desse modo, a subjetividade aparece nesta teoria como o resultado da soma entre o que está biologicamente programado mais a sedimentação das expectativas sociais na mente e no comportamento humano. Além disso, na dimensão social, a noção de “sujeito” presente na teoria de Rubin parte de uma compreensão de indivíduo que incorpora os arranjos sociais, mas pouco consegue explicar como algumas pessoas ressignificam na experiência os dispositivos políticos. No mais, apontaremos que as noções de “sexo” e “gênero” são mobilizadas como uma reprodução das distinções entre “natureza/cultura” e de “corpo/mente” e que, por isso, dificultam o objetivo de se pensar a constituição da subjetividade na sua situação e contradição.

O ensaio de Rubin também é crucial para reforçar a nossa análise a respeito da filosofia de Beauvoir. Isso porque defendemos uma leitura distinta daquela que reconhece uma distinção entre “sexo” e “gênero” em *O Segundo Sexo*. Argumentamos que não há em Beauvoir uma noção estrutural de “gênero” *avant-la-lettre*, porém que a filósofa articula o processo de subjetivação humana em termos e lógica diferentes daquelas que Rubin mobiliza para descrever a apropriação de arranjos políticos na identidade pessoal. Além disso, Rubin pensa a agência e a relação entre indivíduo e contexto de uma maneira própria e distinta da de Beauvoir. Logo, o ensaio de Rubin também foi mobilizado nesta dissertação enquanto um caminho analítico diverso da filosofia da existência de Simone de Beauvoir e que, portanto, as autoras podem partir de uma posição crítica semelhante, mas que apresenta, no fim, conclusões e implicações diferentes.

Na segunda parte do capítulo dois, apresentamos as críticas de Judith Butler ao existencial-humanismo de Simone de Beauvoir e ao estruturalismo-psicanalítico de Rubin presentes, especialmente, na obra *Problemas de Gênero. Feminismo e Subversão da Identidade*, de 1990. Segundo Butler, tanto Beauvoir quanto Rubin reproduzem em suas obras uma noção de “sujeito” que mantém distinções entre as mulheres por conta do seu substrato

humanista emancipatório. Este substrato também implica na formulação de teorias fundacionalistas; em outras palavras, críticas que procuram as gêneses da dominação para depois buscar por um futuro utópico que reproduza o passado antes do fenômeno da opressão. Nos termos de Butler, “se há uma vida do corpo além da lei, ou uma recuperação do corpo antes da lei, que assim emerge como objetivo normativo da teoria feminista, tal norma afasta o foco da teoria feminista dos termos concretos da luta cultural contemporânea” (BUTLER, 2013: 67).

Aprofundamos nas críticas de Butler mais adiante nesta introdução e nos próximos capítulos; entretanto, adiantamos que a filósofa de *Problemas de Gênero* propõe uma noção de “performance” para explicar como os seres humanos incorporam reiteradamente as normas de gênero e sexualidade por meio do processo de individualização em atos miméticos e repetitivos das normas sociais. Desse modo, à primeira vista, a teoria performativa de Butler parece ser semelhante ao de Simone de Beauvoir em *O Segundo Sexo*, e o “tornar-se mulher” é uma sucessão de atos de incorporação dos significados culturais atribuídos aos indivíduos. Porém, partimos da hipótese de que o conceito de “corpo vivido e situado” de Beauvoir nos parece uma potente alternativa tanto à noção de “sexo” de Rubin quanto ao próprio conceito de “corpo performativo” de Butler.

No último capítulo, focamos na noção de “corpo vivido e situado” de Beauvoir, procurando distingui-lo dos conceitos de “sexo” e “gênero”. É fundamental para nossa argumentação mostrar como a filósofa existencialista providencia uma teoria sobre o processo de subjetivação humana que é distinta daquela articulada por Gayle Rubin, demonstrando como as noções de “corpo” e “sexo” aparecem nas respectivas críticas, distinguindo-as uma da outra em sequência. Demonstramos que esses conceitos aparecem em *O Segundo Sexo*, não como *coisa* apartada do processo de subjetivação humana ou mesmo uma superfície determinada e passiva, mas como um dos possíveis caminhos pelos quais as subjetividades se apreendem e se autorrealizam. Na filosofia da existência de Beauvoir, os seres humanos não têm um corpo ou sexo, elas se fazem enquanto experiência de corpo vivido por meio das suas percepções e daquelas que os outros têm sobre elas. *Tornar-se* corpo e sexo vivido é bem diferente de afirmar que os corpos são matéria passiva às convenções sociais ou um ideal transcendental emancipatório. Por isso, argumentamos que, para compreender as noções de “subjetividade”, “corpo”, “mistificação”, “situação” e “experiência vivida”, é fundamental

abandonar as dicotomias entre natureza/cultura e corpo/mente, porque a filosofia de Beauvoir sugere a produção filosófica por uma perspectiva diferente.

Sobre o debate no qual nos inserimos

Partimos das discussões entre algumas vertentes feministas após a década de 1990, principalmente após as críticas de Judith Butler ao que chamou de “sujeito do feminismo” e à política de representação vinculada e mobilizada a partir das irregularidades dessa noção. Segundo Butler (2013: 18), “representação” pode ser utilizado como um termo operacional que busca estender a visibilidade e a legitimidade às mulheres enquanto sujeitos políticos. Contudo, a análise normativa da linguagem empregada nos discursos revela que esta noção de “sujeito político” distorce aquilo que é tido como verdade em relação às mulheres.

Butler (2013: 19) defende que os sistemas jurídicos de poder produzem o “sujeito político” de maneira que passam a representar as noções discursivas que regulam a vida em termos de limitação, proibição, controle, disciplina e proteção. Dessa forma, o sujeito é formado, definido e reproduzido por essas normas e de acordo com as exigências delas. O sujeito político do feminismo não escapa desta constituição discursiva e, ao contrário do que se propõe, é efeito de um mecanismo que não facilita a sua emancipação. Neste sentido, a crítica feminista deveria compreender como o sujeito do feminismo é produzido e reprimido pelas mesmas estruturas de poder pelas quais busca a sua emancipação, evidenciando a formação discursiva do “sujeito político” enquanto uma construção vinculada a objetivos de hierarquização e exclusão.

As noções de “mulher”, “gênero” e “patriarcado” são termos problemáticos quando são engajados a um tipo de política representativa, Butler argumenta. Esses termos se constituem por caminhos diferentes, conforme os contextos históricos nos quais são criados, e quando essas noções são tomadas como universais, vêm acompanhadas da ideia de que as opressões também são todas iguais, desconsiderando na teoria e na prática política as intersecções presentes entre as questões de gênero, etnia, sexualidade, grupo econômico, culturais e geopolíticas. Por exemplo, quando mobilizadas de forma universal, as noções de “mulher”, “gênero” e “patriarcado” colonizam e instrumentalizam compreensões não-

ocidentais, confirmando a defesa dos interesses ocidentais e construindo uma noção de “Oriente” sintomática do barbarismo da opressão de gênero (BUTLER, 2013: 21).

A filósofa pós-estruturalista afirma que a unidade e estabilidade dessas categorias (e, como veremos ao longo da dissertação, também de outras) são efeitos de uma prática reguladora que busca uniformizar a identidade. A eficiência dessa prática está na restrição dos significados relativos à heterossexualidade, homossexualidade e bissexualidade; ao mesmo tempo, diminuindo as possibilidades de lugares subversivos e de ressignificação das normas. Por isso, Butler (2013: 23) propõe que essas compreensões universais sejam objeto de investigação genealógica, a começar pelos conceitos de “gênero” e “mulher”, mapeando os parâmetros políticos de sua construção pela ontologia feminista do “ser mulher”. Assim, Butler (2013: 58) busca compreender a produção discursiva da relação binária entre o “real” e o “autêntico”, sugerindo que certas configurações culturais de gênero assumem o lugar de “real”, consolidando e incrementando sua hegemonia por meio de uma naturalização bem sucedida.

Neste sentido, para Butler, “mulher” deve ser tomado enquanto um termo em processo, não podendo afirmar que tenha uma origem ou um final determinado. Logo, esse termo está aberto às intervenções e ressignificações. O “gênero” é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos em uma estrutura altamente reguladora e rígida, produzindo a aparência de substância, matéria, de uma classe natural de ser. Nesta perspectiva, a noção de “corpo” não aparece enquanto uma superfície pronta à espera de significação, mas como um conjunto de fronteiras individuais e sociais, politicamente significadas e mantidas. Daí conclui-se que o sexo é a estilização performativamente ordenada do corpo, podendo, ou não, ocasionar a proliferação paródica e o jogo subversivo dos significados de gênero (BUTLER, 2013: 59). No entanto, ressaltamos que, para a filósofa, o esforço político não está nas estratégias fundacionalistas que representam um além livre e utópico, mas nas possibilidades subversivas do deslocamento das noções naturalizadas e reificadas de gênero (BUTLER, 2015: 60).

É essa linha de raciocínio e argumentação que sustenta a afirmação da filósofa de que o “sujeito político” dos feminismos é uma construção fantástica que nega a complexidade e a indeterminação interna do termo. A representação de “mulher” não é estável e definitiva como as normas sociais procuram aparentar, mas histórico, processual e, portanto, aberto a outras configurações e combinações que não só as de gênero. Na perspectiva pós-

estruturalista de Butler, tanto o corpo quanto o sujeito são discursivamente construídos. Os emaranhados das teias do discurso social não só envolvem o corpo e o indivíduo, mas os constitui, sem que este possa negociar suas construções, mesmo quando elas constituem os próprios atributos de sua identidade. Por sua vez, a identidade individual e coletiva se firma no intermédio deste processo de significação pelas normas que regulam a invocação legítima ou ilegítima deste substantivo. Neste sentido, a identidade não é um ponto parado no tempo, mas uma prática constante de significação e incorporação performativa dos discursos. A desconstrução da identidade não sugere uma desconstrução política, mas restabelece os termos pelos quais a representação é articulada como política:

Se as identidades deixassem de ser fixas como premissas de um silogismo político, e se a política não fosse mais compreendida como um conjunto de práticas derivadas dos supostos interesses de um conjunto de sujeitos prontos, uma nova configuração política surgiria certamente das ruínas da antiga (BUTLER, 2013: 213).

O processo de significação sugere que o sujeito não é determinado pelas regras nas quais é gerado, porque a significação não é um ato fundador, mas um processo regulado de repetição que se oculta ao mesmo tempo que impõe suas regras. A noção de “agência” deve ser, então, contextualizada nas possibilidades de variação dessa repetição. É somente no interior das práticas de significação repetitiva que se torna possível a subversão da identidade com as novas possibilidades de gênero que contestam os códigos rígidos das hierarquias de poder. Dessa forma, a repetição paródica do gênero pode servir para (re)convocar e (re)consolidar a própria distinção entre uma configuração de gênero e outra que parece ser dela derivada. Caberia à crítica, portanto, contextualizar as estratégias de repetição subversivas, contrastando-as com a identidade normativa e apontando para as suas contradições.

Para fundamentar sua perspectiva filosófica, Butler recorre à Simone de Beauvoir em *O Segundo Sexo*. Segundo Butler, quando Beauvoir afirma que “não se nasce mulher, torna-se mulher”, a filósofa existencialista está se referindo a um agente que de alguma forma assume e se apropria da construção do seu “gênero”. Na interpretação de Butler, Beauvoir teria afirmado que o *tornar-se* é uma compulsão cultural e que não há nada na explicação da

filósofa que garanta que um ser que se torna mulher seja necessariamente fêmea. “Se, como afirma ela, ‘o corpo é uma situação’, não há como recorrer a um corpo que já não tenha sido sempre interpretado por meio de significados culturais; então o sexo não poderia qualificar-se como uma facticidade anatômica pré-discursiva. Sem dúvida, será sempre apresentado, por definição, como tendo sido gênero desde o começo”, conclui a filósofa pós-estruturalista (RUBIN, 2013: 27).

Butler vincula Beauvoir ao que chama de “feminismo humanista”, ou seja, concepções filosóficas sobre os sujeitos que tendem a presumir uma pessoa substantiva portadora de atributos essenciais e não-essenciais. “A posição humanista compreenderia o gênero como um *atributo* da pessoa, caracterizada essencialmente como uma substância ou um ‘núcleo’ de gênero preestabelecido, denominado pessoa, denotando uma capacidade universal de razão, moral, deliberação moral e linguagem” (Grifos da autora. BUTLER, 2013: 29). Não obstante, a perspectiva humanista compreende o gênero como uma relação entre sujeitos socialmente constituídos e em contextos específicos, sugerindo que o sujeito *é*, e por consequência o seu gênero também *é*, um ponto de convergência entre conjuntos específicos de relações culturais e históricas (BUTLER, 2013: 29).

Beauvoir também teria proposto, na interpretação de Butler, que o corpo enquanto “instrumento de liberdade” e “situação” não deve ser tomado enquanto uma essência definidora e limitadora. No entanto, Butler defende que a teoria da corporificação que impregna a análise de Beauvoir seria limitada pela reprodução acrítica da dicotomia entre liberdade e corpo; isto porque, na tradição da metafísica da qual Beauvoir faria parte, a distinção ontológica entre corpo/mente sustenta invariavelmente relações de dominação e subordinação. “A mente não só subjuga o corpo, mas nutre ocasionalmente a fantasia de fugir completamente à corporificação” (BUTLER, 2013: 32). Ainda segundo Butler, Beauvoir teria sustentado em *O Segundo Sexo* uma noção abstrata de sujeito, na medida em que repudia sua corporificação socialmente marcada e projeta essa corporificação renegada e desacreditada na esfera feminina. Desse modo, enquanto o corpo masculino torna-se instrumento incorpóreo de uma liberdade radical, o sexo feminino torna-se restrito a seu corpo (BUTLER, 2013: 31).

Butler defende que a “metafísica da substância” presente nos feminismos humanistas insiste na coerência e unidade da categoria “mulheres”, rejeitando a multiplicidade das intersecções culturais, sociais e políticas nas quais está construído o espectro “mulheres”. Segundo a filósofa (HAAR cf. BUTLER, 2013: 42-43), diversas ontologias filosóficas teriam

caído nas ilusões entre o “Ser” e a “Substância”, promovidas pelo pressuposto de que a formulação gramatical reflete uma realidade ontológica interior, de substância, de atributos. Porém, ao invés de revelar ou representar a ordem verdadeira das coisas, esses construtos constituem os meios artificiais pelos quais a ordem e a identidade é eficazmente instituída. Logo, o método genealógico traria consigo a ruína dessas categorias psicológicas, “o sujeito, o eu, o indivíduo, são apenas conceitos falsos, visto que transformam em substâncias fictícias unidades que inicialmente só têm realidade linguística” (HAAR cf. BUTLER, 2013: 43).

Por consequência, o desafio que Butler propõe às críticas feministas seria repensar as categorias de gênero fora da metafísica da substância, considerando que não há um “ser” por trás do fazer, do tornar-se: “(...) o ‘fazedor’ é uma mera ficção acrescentada à obra - a obra é tudo” (BUTLER, 2013: 48). No mesmo sentido, Butler (2013: 48) defende que não há pessoa ou identidade por trás das expressões de gênero, e essa pessoa/identidade é performativamente constituída pelas próprias expressões que entendemos como se fossem seus resultados. Esta unidade pensada no campo social supõe a coalizão enquanto um pré-requisito para a ação política; o que, por sua vez, também pressupõe o reconhecimento e solidariedade entre as mulheres. “Mas que espécie de política exige esse tipo de busca prévia da unidade? Talvez as coalizões devam reconhecer suas contradições e agir deixando essas contradições intactas”, defende (BUTLER, 2013: 35).

A Guerra de Paradigmas

As críticas de *Problemas de Gênero* provocaram respostas de diferentes autoras feministas por conta dos questionamentos quanto ao tipo de política centrada em uma noção de “sujeito político” que exclui, ao invés de incluir e emancipar. Nesta introdução, nos dedicamos somente aos debates entre Seyla Benhabib e Judith Butler, conforme apresentado por Ingrid Cyfer em *Afinal, O que é uma Mulher? Simone de Beauvoir e a “Questão do Sujeito” na Teoria Crítica Feminista*, de 2015. Dessa forma, Benhabib aparece no nosso argumento no seu contraste com as críticas feitas por Butler em *Problemas de Gênero* e outras obras que o seguiram; não constituindo o aprofundamento no seu modelo teórico um dos objetivos específicos desta dissertação. Para nós importa, principalmente, a análise e o argumento que Cyfer (2015: 41) traz em seu artigo: a noção de subjetividade de Simone de

Beauvoir pode ser compatível tanto com a demanda de contextualização do sujeito quanto com o compromisso ético da crítica feminista com a constituição da igualdade entre os gêneros.

Assim, não temos a pretensão de apresentar uma argumentação plenamente autêntica, original e singular, porque já partimos de um conjunto de debates sobre as relações entre a crítica e as estratégias políticas que vêm sendo produzidas nas teorias feministas há, pelo menos, setenta anos - visto que em 2019 celebramos o septuagésimo aniversário da primeira publicação de *O Segundo Sexo*. Não obstante, a recente tradução de *Problemas de Gênero* no Brasil, as visitas de Judith Butler ao país e as reações conservadoras que sua presença suscita também justificam o “retorno” aos debates das décadas de 1980 e 1990, visto que as questões sobre o sexismo, racismo, homofobia, transfobia, elitismo, e tantas formas de hierarquização do poder, ainda não foram definitivamente superadas.

Em seu artigo *Sexual Difference and Collective Identities: a New Global Constellation*, de 1999, Benhabib revisita os dez anos de desacordos quanto às críticas de Butler sobre os processos de formação da identidade, e atualiza as discussões que se seguiram após a publicação de *Problemas de Gênero*. Segundo Benhabib (1999: 335), o pós-estruturalismo foi um momento específico na constituição teórica européia, principalmente francesa, propondo o fim das metanarrativas, da hegemonia do materialismo histórico marxista, dos paradigmas da psicanálise e dos modelos da antropologia estruturalista. Para a autora, Butler está inserida nesta perspectiva altamente construtivista sobre a individualidade e a agência, deixando pouco espaço para explicar, por exemplo, quais são as possibilidades de criatividade e resistência dentro da rigidez dos arranjos normativos. Além disso, Benhabib afirma que a noção de “performatividade” parece reduzir os indivíduos a “máscaras sem atores” ou “sequências de atos de gêneros desencaixados sem um núcleo” (BENHABIB, 1999: 337-338), apontando que ainda restaria explicar como atos comunicativos não são apenas iterações, mas também inovações e reinterpretações com intencionalidade humana.

Em *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of Sex* (1993) e *Excitable Speech. A Politics of the Performative* (1997), Butler esclarece que o termo “performatividade” não é um único ato singular ou um modelo dramatúrgico. Pelo contrário, o termo descreve a repetição reiterativa de um conjunto de normas, o que adquire um status de “ação”, mas que na verdade dissimula a rigidez das convenções jurídicas. Não obstante, Butler recorre às teorias da ação comunicativa, defendendo que a “performatividade” é uma iteração, ou seja,

uma repetição estilizada de diferentes equações e resultados, onde cada repetição possui uma ou mais interações. Ademais, Butler esclarece que a perspectiva da agência política e da responsabilidade do agente perante a lei está intrinsecamente ligada às compreensões filosóficas da atividade linguística que partem de uma ontologia sobre a substância humana.

Mesmo assim Benhabib mantém a sua crítica, apontando que Butler falha ao não notar que a teoria da ação comunicativa pode ser convencionalista ao identificar “performatividade” como um preenchimento ou satisfação de um dado código social ou norma. Uma vez que há concordância quanto aos atos comunicativos não serem somente atos em si, mas a reprodução de um conjunto de normas e convenções estabelecidas; restaria ainda responder: como os regimes normativos de linguagem circunscrevem e incapacitam os indivíduos? É possível a resignificação entre os membros da linguagem em jogo sem comunicação? Se este conjunto normativo é resignificado, modificado e discursivamente desafiado, como sabemos quando estes processos ocorrem?

Procuramos demonstrar até aqui como Butler e Benhabib divergem no que diz respeito à concepção de sujeito e de ação política. Conforme Ingrid Cyfer (2015: 42), enquanto Butler compara os discursos igualitários aos discursos de poder, Benhabib identifica-se com uma vertente que parte do princípio de que seja possível manter a teoria comprometida com uma concepção normativa de igualdade. Neste sentido, Benhabib formula a sua própria compreensão de sujeito como um *self narrativo*, tentando conciliar a contextualização do sujeito e sua capacidade de transformação. Entretanto, Cyfer afirma que a resposta de Benhabib ao modelo discursivo de Butler também não conseguiu formular uma concepção de sujeito que esteja atenta às relações entre corpo e subjetividade; conceituando, por sua vez, um núcleo de *self* neutro em relação ao gênero. Por isso, ainda seria preciso pensar em uma compreensão de corpo que leve em consideração o próprio processo de subjetivação, que não é universal e neutro, mas situado na ambigüidade das experiências vividas e concretas. Para Cyfer, essa noção de corpo estaria presente em *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir.

O Retorno a *O Segundo Sexo*

Ingrid Cyfer argumenta que alguns fatores podem ter levado a más-interpretações das obras da filósofa existencialista. O primeiro corresponde ao registro ambigualmente cotidiano e filosófico da obra (BAUER cf. CYFER, 2015: 60). Talvez seja por isso que “uma das primeiras resenhas do livro nos Estados Unidos, escrita por Elizabeth Hardwick (1953: 321), qualificou o livro como ‘brilhantemente confuso’” (cf. CYFER, 2015: 60). O segundo fator diz respeito à própria Beauvoir não ter reivindicado alguma originalidade filosófica para si mesma, definindo-se como uma discípula de Jean Paul Sartre. “Essa declaração foi tomada como verdade absoluta por muitos anos, e justificou boa parte das críticas que parte das feministas das décadas de 1960 e 1970 dirigiu a *O Segundo Sexo*”, afirma Cyfer (2015: 60-61).

Outra das críticas mais frequentes à filosofia de Beauvoir é que esta teria aderido ao sujeito abstrato e voluntarista do existencialismo e da fenomenologia francesa, comprometendo, por consequência, as análises das estruturas de poder que oprimem as mulheres. “A consequência imediata seria a de responsabilizar a mulher por sua própria opressão” (CYFER, 2015: 61). Não obstante, nos capítulos sobre biologia e maternidade, Beauvoir teria tratado o corpo como algo sujo, indesejado, e que aprisiona a mulher em suas funções biológicas, o que implicaria na aceitação de uma perspectiva determinista contrária à constatação “não se nasce mulher, torna-se”. Entretanto, após o falecimento da filósofa em 1986, e a publicação de cartas, diários e outros escritos privados, houve um “renascimento dos estudos de Beauvoir” e a filósofa voltou a ser reconhecida e relida em sua singularidade por algumas críticas. Cyfer (2015: 63) defende que um dos aspectos da originalidade filosófica de Simone de Beauvoir reside justamente na relação que a filósofa estabeleceu entre as noções de “corpo” e “subjetividade”, tematizando a experiência corporal como situação ambigualmente vivida.

A presente dissertação se insere, portanto, nos debates contemporâneos sobre a constituição da subjetividade e do sujeito político, tomando a noção de “corpo” enquanto um recorte para a nossa análise. Desse modo, partimos da crítica às noções de “corpo”, “subjetividade” e “sujeito” presentes em algumas teorias feministas para pensarmos a respeito das possibilidades e condições das agências políticas, da tangibilidade e intangibilidade das experiências humanas, das influências dialéticas entre os meios e os indivíduos, e das probabilidades de superação e transformação do presente histórico. Para este fim, primeiro, nos dedicamos à filosofia da existência de Simone de Beauvoir e suas articulações

conceituais. Argumentamos que as noções mobilizadas pela filósofa devem ser lidas na sua singularidade e lógica própria, de modo que é possível perceber uma mudança paradigmática dentro da própria filosofia da autora, mudando a concepção de sujeito livre e responsável das suas obras anteriores para uma subjetividade encarnada na história e existencialmente ambígua.

Também procuramos contrastar a compreensão de “corpo” de Beauvoir com as noções de “sexo/gênero” de Gayle Rubin, procurando dissipar qualquer confusão entre os respectivos conceitos, evidenciando quais são as possíveis aproximações metodológicas e críticas, mas especialmente ressaltando as diferenças nas articulações teóricas, suas conclusões e implicações para a prática política. Ao contrário do conceito de “sexo” de Rubin enquanto matéria moldada conforme os arranjos políticos, econômicos e psicológicos do parentesco e do trauma edipiano; a partir de Beauvoir, é possível compreender que o processo de subjetivação corporal não é determinado por uma estrutura rígida, externa ou interna ao indivíduo, cultural ou biológica, mas que a sua relação de facticidade se faz no contato com outros indivíduos e com contextos temporais, espaciais e culturais específicos.

O PARADIGMA DA SUBJETIVIDADE SITUADA E AMBÍGUA

A Filosofia da Existência de Simone de Beauvoir

O Segundo Sexo parece ser uma leitura obrigatória para quem deseja se aprofundar na filosofia e literatura de Simone de Beauvoir. A publicação é resultado das análises da filósofa a respeito das situações nas quais algumas mulheres costumam viver, a partir dos relatos das experiências vividas por uma mulher. A obra é estruturada em oposição ao que a autora chamou de “eterno feminino”; em outras palavras, um conjunto de idealizações criadas ao longo da história sobre as mulheres, projetando nelas expectativas e condicionamentos que podem restringir as possibilidades de exercício da liberdade por parte delas. Ao longo dos dois volumes, a filósofa defende que a compreensão sobre o termo “mulher” é resultado de um processo histórico de atribuição de significados aos seres humanos - o que chama de “mistificação”. Porém, esse ideal de feminilidade é incompatível com as experiências concretas das mulheres - estas menos monocromáticas e mais diversas em suas composições.

Se a passividade, subordinação e conformismo não são características naturais e inerentes às mulheres, como pregam os adeptos do “eterno feminino”, restaria responder o que é, então, uma mulher e o porquê de determinados comportamentos serem reproduzidos tanto por mulheres quanto por homens. Para este empenho, a filósofa parte de uma perspectiva existencial e ontológica. Existencial, porque parte da experiência do próprio indivíduo e não infere que há algo mais determinante do que a própria vontade subjetiva. Nas palavras de Beauvoir, “se quero definir-me, sou obrigada inicialmente a declarar: ‘Sou uma mulher’. Essa verdade constitui o fundo sobre o qual se erguerá qualquer outra afirmação.” (BEAUVOIR, 2009: 15). Ontológica, porque procura compreender quais são as propriedades gerais para qualquer existência humana, diferenciando-as dos mitos historicamente criados a respeito desta, e defendendo que a existência se faz também como consequência deste processo de mistificação. O existencialismo de Beauvoir trabalha, então, na chave do que é ambigualmente ontológico e existencial, místico e vivido.

Em *Pirro e Cinéias* (1944), Beauvoir escreve que buscava fazer uma análise filosófica-existencial sobre os seres humanos, porque esta “permitiria extrair o sentido global

das diferentes escolhas de um homem, de compreender seu desenvolvimento e sua unidade”, definindo o que a filósofa chama de “condições gerais e formais de sua existência” (BEAUVOIR, 2005: 168). Da mesma forma, em *O Segundo Sexo*, a filósofa afirma que: “não se trata aqui de enunciar verdades eternas, mas de descrever um fundo comum sobre o qual se desenvolve toda a existência feminina singular” (BEAUVOIR, 2009: 357). Este “fundo comum” ao qual a autora se refere é a história da existência, ou dos diversos processos de atos humanos de autossuperação (ou, nos termos da autora, de “transcendência”). Por isso, a liberdade humana aparece em Beauvoir como fundamental para qualquer existência, pois sem a capacidade mínima de agir os seres humanos recairiam somente na constância e deixariam de buscar novos projetos.

É interessante notar como a noção de “liberdade” é articulada por Beauvoir para que as condutas individuais possam ser compatíveis com constantes e generalidades que a autora procura apontar. Apesar dos seres humanos apresentarem individualmente a capacidade de escolher agir, para a filósofa, por conta das situações nas quais vivem, há dados nas histórias individuais cuja generalidade poucos conseguiriam negar. Logo, as subjetividades são plurais e diversas, mas as situações que vivem se repetem e é a partir dessas que as escolhas dos indivíduos são feitas. A existência humana é constituída na relação entre a vontade de escolha dos indivíduos (liberdade) e as situações nas quais estes vivem. É na interação entre as possibilidades e as probabilidades de agir que a facticidade da existência constantemente se faz.

Argumentamos que a definição e articulação entre as noções de “liberdade” e “situação” são, desse modo, fundamentais para compreender como a filósofa constrói sua filosofia sobre o processo de constituição da existência feminina. Não há, nesta perspectiva, um único sentido pré-determinado para todos os seres humanos cumprir, mas sim uma variabilidade de projetos de autoconstituição, pois os indivíduos podem exercer a liberdade para fazer escolhas e estas são diversas na medida em que esses também são diversos. Estes projetos de autorrealização interagem com as situações, expandindo ou retraindo as possibilidades de exercício da liberdade.

Ressaltamos, porém, que ao contrário de suas obras anteriores, em *O Segundo Sexo*, Beauvoir deixa de assumir o sujeito de sua filosofia enquanto neutro, ou masculino - “homem” - e passa a refletir sobre as experiências e situações concretas nas quais algumas mulheres vivem, articulando na sua reflexão uma concepção de sujeito por meio das noções

de “ambiguidade”, “situação” e “experiência vivida”. Há na obra uma crítica à noção de sujeito essencializado, pois na perspectiva da situação de uma mulher, esta concepção é abstrata e incoerente com a sua própria experiência vivida. Diferente do que uma noção de sujeito absolutamente livre e responsável procura convencer, as situações nas quais algumas mulheres vivem mostram que elas não conseguem se constituir de forma inteiramente livre e racional. Não porque elas não queiram ou não possam, mas porque as suas existências são concretizadas na relação intersubjetiva com os projetos dos outros e com as possibilidades históricas às quais podem recorrer. Talvez, a noção de sujeito coeso e coerente em si possa descrever bem aos homens - como as ciências, as filosofias e as literaturas deixam a entender - mas não o faz no que diz respeito às experiências vividas pelas mulheres, e por diversos motivos que Beauvoir apresenta nos dois volumes de sua obra.

A filósofa questiona se os fatos, mitos, destinos, histórias enunciadas pelas ciências humanas e biológicas sobre todos os seres humanos, mulheres ou homens, podem ser verificadas na facticidade das experiências vividas. Partindo de um ponto de observação que não é pretensamente imparcial e neutro, porque abertamente é o da subjetividade humana, uma das constatações nas quais a filósofa chega é que as mulheres se designam enquanto um sujeito relacional ao neutro, que é compreendido como masculino. Em outras palavras, enquanto os homens se definem como referencial, as mulheres se apreendem como um indivíduo de sexo e comportamento relativo ao referencial: “o homem representa a um tempo o positivo e o neutro, a ponto de dizer ‘os homens’ para designar os seres humanos, (...). A mulher aparece como o negativo, de modo que toda determinação lhe é imputada como limitação, sem reciprocidade” (BEAUVOIR, 2009: 15-16). Enfatizamos que a questão posta por Beauvoir não diz respeito exatamente aos homens se constituírem enquanto sujeitos livres e responsáveis de fato, e as mulheres não; mas sim ao questionamento sobre essa própria concepção de sujeito essencial, justamente porque a sua aparência de livre e racional fica mais evidente quando contrastada com as experiências vividas por indivíduos cujas possibilidades de ação são mais restringidas do que outros. No caso, Beauvoir tomou o ponto de vista de uma mulher em relação a um homem, propondo uma reformulação dos termos da sua própria filosofia a partir desta intersubjetividade vivida.

A Subjetivação da Situação

Uma vez que busca pensar uma noção de sujeito que seja existencial e situado, a filósofa articula uma compreensão do processo de subjetivação como entrelaçado com as diferentes situações nas quais as mulheres vivem, refletindo sobre os desdobramentos destas situações nas percepções sobre si mesmas, os outros e a existência histórica. Reforçamos: Beauvoir parte da perspectiva de uma mulher porque pensar em uma ontologia sobre a existência é, para a autora, levar em consideração que é possível produzir filosofia a partir das próprias experiências de quem vive. É importante para nosso argumento repetir isso, porque esse é, a nosso ver, um dos aspectos mais atrativos do tipo de exercício filosófico que Beauvoir propõe: pensar a experiência da existência a partir dos nossos próprios sentidos. A produção filosófica a partir desta atividade reflexiva pode trazer para as teorias a pluralidade, diversidade e, principalmente, o contraditório das situações sentidas e refletidas.

Mas a reflexão de Beauvoir não leva em conta só a perspectiva subjetiva como também contrasta a experiência com a situação, pois é nas suas tensões e desencaixes que a filósofa procura por uma compreensão de “facticidade”, o que permitiria distinguir a existência das mistificações produzidas sobre ela. Em outras palavras, para se chegar a uma compreensão filosófica sobre a história do *Tornar-se* seria preciso, primeiro, distingui-la do que lhe é aparente. Não à toa os volumes de *O Segundo Sexo* estão separados (e, assim, nomeados) entre *Fatos e Mitos* e *Experiência Vivida*. Para Beauvoir não há uma diferença muito evidente entre aquilo que consideramos enquanto “fato” ou “mito” em relação às mulheres. O que entendemos por “fato/mito” configura uma situação de mistificação das subjetividades porque, quando comparados com as experiências vividas, os ideais sobre a feminilidade e o “ser mulher” não correspondem com as escolhas que alguns seres humanos tomam.

Os mitos produzidos nas ciências biológicas, por exemplo: seria o termo “fêmea humana” suficiente para definir qualquer mulher? Beauvoir afirma que, ao projetarem nas mulheres todas as fêmeas, é atribuído a essas pessoas um leque de características que criam oposições irreais e desequilibradas entre mulheres e homens. Enquanto “macho” ressalta a masculinidade e virilidade do homem, a palavra “fêmea” foi apropriada de forma pejorativa e reduzindo as mulheres somente à sua função reprodutora. A filósofa argumenta que, apesar da

espécie humana poder ser dividida em função da atividade reprodutiva, as noções de superioridade e inferioridade, atividade e passividade, criadas entre um sistema e outro acabam por produzir teorias que contrastam com a facticidade e as experiências dos corpos humanos: “(...) não é a fisiologia que pode criar valores. Os dados biológicos revestem o que o existente lhe confere”, afirma Beauvoir (2009: 70).

Além disso, os desdobramentos deste processo de mistificação da reprodução da espécie e dos corpos podem ser sentidos na carne, porque as experiências corporais são constituídas conforme as percepções que os outros, e elas mesmas, têm de si. Uma vez que são atribuídas características que inferioriza, fragiliza ou penaliza as funções biológicas, os indivíduos podem viver conforme a perspectiva na qual se apreende, porque “(...) não é enquanto corpo, é enquanto corpo submetidos a tabus, a leis, que o sujeito toma consciência de si mesmo e se realiza: é em nome de certos valores que ele se valoriza” (BEAUVOIR, 2009: 70). Não obstante, especificamente no que tange à capacidade reprodutiva de algumas mulheres, essas são reguladas pela sociedade e não por elas mesmas, pois a reprodução da espécie (e em consequência o corpo tanto da gestante quanto da futura criança) é tomada enquanto bem coletivo. Por isso, a subordinação da mulher à espécie é mais ou menos estreita à medida que a sociedade exige mais ou menos nascimentos, mais ou menos condições básicas de saúde para a gestação, parto, ou mesmo interrupção da gravidez. Logo, a experiência corporal enquanto situação ambígua só se torna um peso insuportável devido às barreiras socialmente impostas que dificultam o exercício da liberdade de escolher e agir de algumas mulheres.

Adiantamos na introdução que uma das críticas mais recorrentes às considerações presentes em *O Segundo Sexo* se refere à seção *Os dados da biologia*, no qual Beauvoir se dedicou a escrever sobre como as mulheres são descritas e diferenciadas dos homens nas ciências biológicas e médicas. Para algumas interpretações, Beauvoir parece ter caído no determinismo ao se apropriar de conceitos e conclusões dos estudos acerca da anatomia e fisiologia humana. No entanto, parte do nosso esforço é dissertar que a filósofa não se utiliza das ciências biológicas para definir as mulheres enquanto “fêmeas humanas”, ou mesmo para reafirmar a especificação sexual em dois sexos, mas sim compreender como “noções de superioridade de um sistema sobre outro implicam, no que concerne à evolução, teorias das mais contestáveis” (BEAUVOIR, 2009: 37). Nos termos atuais, Beauvoir utiliza a gramática das ciências biológicas e médicas para fazer uma análise dos discursos produzidos sobre os

corpos humanos, contrastando sempre com as experiências sentidas na carne dos indivíduos, pois os seres humanos vivem conforme se apreendem e são apreendidas.

Beauvoir argumenta que o corpo é importante no processo de formação da subjetividade, mas enquanto um dado, uma generalização, não constitui um destino para todos os indivíduos. Ter um útero não é ser mulher. Ter um útero não é ser mãe. As conclusões das ciências biológicas e médicas podem ser utilizadas como chave de compreensão sobre indivíduos; não enquanto subjetividade corporal, mas mistificação. Isso porque os seres humanos não são em si uma realidade fixa como algumas análises podem fazer parecer, mas um projeto histórico de suas possibilidades e projetos – um constante *vir-a-ser*: “A razão está em que a humanidade não é uma simples espécie natural: ela procura manter-se enquanto espécie; seu projeto não é a estagnação; ela tende a superar-se” (BEAUVOIR, 2009: 102). No entanto, ao projetarem nas mulheres todas as fêmeas, a hostilidade contra elas passa a ser justificada pelo mito da dominação da natureza pelo homem, atribuindo a esses indivíduos um leque de qualidades que não lhes é imanente: inerte, impaciente, matreira, estúpida, insensível, lúbrica, feroz, humilhada – características estas paradoxais entre si.

Nem Fato, Nem Mito: Situação e Experiência Viva

Beauvoir procura compreender os significados atribuídos às palavras “fêmea” e “mulher” e como alguns seres humanos passam a se assumir e serem assumidas enquanto secundárias e específicas; levando em consideração que os existentes apresentam facticidade corporal, mas, contraditoriamente, somente à algumas (e alguns) são atribuídos valores pejorativos e negativos. Neste sentido, o título do primeiro volume de *O Segundo Sexo, Fatos e Mitos*, pode ser interpretado como ironia e sarcasmo, pois o que a filósofa procura demonstrar é como as mistificações são comumente tomadas enquanto verdades inquestionáveis sobre qualquer ser humano. Da mesma forma, o capítulo *Destino* pode ser lido na sua ambiguidade, pois algumas análises criadas a respeito dos seres humanos pela biologia, psicanálise, filosofia, literatura e materialismo histórico são tomadas como um fato, um dado apriorístico, verdadeiro, com sentido fixo e imutável para todas as existências – compreensão a qual a filósofa se opõe.

Como subjetividade, o corpo existencial não é considerado na filosofia de Beauvoir como um dado fixo e imóvel, do qual é possível apreender uma realidade universal e eterna. A facticidade corporal aparece nas suas reflexões, não como matéria bruta e destino, mas como “situação” e “experiência vivida”, esboço dos projetos das subjetividades e o modo como estas tomam posse e constroem o mundo para si (BEAUVOIR, 2009: 67). Como situação e experiência vivida, o corpo se faz fundamentalmente ambíguo: influenciado (mas não determinado) tanto pela produção de significados quanto por sua produção de facticidade. A subjetividade vivida e situada não pode carregar a marca de sua anatomia enquanto um destino em si, pois a experiência corporal situada não é coisa ou mero objeto de conhecimento, mas um modo de existir e se apropriar do mundo em constante relação com as situações nas quais os seres humanos vivem e com as possibilidades daquilo que a subjetividade corporal pode se tornar.

É o conjunto de situações nas quais algumas mulheres e homens vivem que deixam poucas possibilidades para que suas singularidades se superem e assumam valores distintos daqueles ensinados a elas. Como algumas mulheres estão mais submetidas aos interesses da espécie, e não delas mesmas, suas subjetividades são constituídas de modo alienante; fazendo com que estas vivam as experiências corporais de modo dramático. É por isso que as descrições acerca da menarca, da gestação, do parto, e da maternidade aparecem em *O Segundo Sexo* de forma opressiva e perigosa; não porque estas experiências sejam essencialmente dolorosas e custosas, mas porque as situações nas quais as mulheres, e os homens, vivem faz com que elas as vivenciem deste modo.

A infância, a juventude e as experiências da sexualidade são outras situações vividas que compõem a existência humana, descritas por Beauvoir no segundo volume de *O Segundo Sexo, Experiência Vivida*. Para tanto, a filósofa estabelece diálogo com a psicanálise, concordando que a contribuição do método é considerar que nenhum fator externo intervém na vida psíquica sem ser revestido de um sentido humano. Assim como no existencialismo, é o indivíduo quem atribui significado à experiência sentida. Não é a natureza que destina os sujeitos, então, são elas quem se constitui retomando a natureza, ou não. Ainda que a anatomia e a fisiologia possam desempenhar papel relevante para a espécie, a estrutura dos gametas e das gônadas não se reflete decisivamente nas ações humanas, pois “a fêmea é uma mulher na medida em que se sente como tal” (BEAUVOIR, 2009: 72).

Por outro lado, a filósofa se afasta das perspectivas psicanalíticas sobre as mulheres argumentando que esta, em suas origens, teria tomado a experiência dos indivíduos de modo universal, partindo do ponto de vista masculino, calcando a descrição do consciente e do inconsciente feminino nesse, e apenas alterando alguns traços. Apesar de admitir que a sexualidade das mulheres parece ser tão desenvolvida quanto a dos homens, a psicanálise não teria estudado a mulher na sua singularidade, porque partia do suposto no qual “a libido é de maneira constante e regular de essência masculina, surja ela no homem ou na mulher” (FREUD cf. BEAUVOIR, 2009: 72). Nesta perspectiva, a sexualidade que não é masculina é um desvio da libido humana em geral, reiterando uma dicotomia que coloca as mulheres em posição secundária e relativa ao todo essencial - que é o homem. Segundo a filósofa, é insuficiente um sistema analítico do desenvolvimento da subjetividade que se assente unicamente na postulação de que a história pode ser explicada por um jogo de regras pré-existent à ação no qual todas as mulheres possuem o mesmo destino: o conflito entre tendências masculinas e femininas.

No que tange à sexualidade, Beauvoir parte da constatação de que os indivíduos se tornam corpos sexualmente vividos em intersubjetividade com outros corpos sexualmente vividos e, por isso, a constituição da subjetividade sexualizante desempenha função considerável nas experiências. Assim como o corpo vivido e situado, o trabalho, a guerra, a arte, a sexualidade é uma das maneiras de existir no mundo e também configura uma consciência situada. No entanto, a filósofa critica a irreduzibilidade dos impulsos e proibições conferida pela psicanálise à sexualidade, defendendo que há em todo existente uma busca pelo *tornar-se* que inclui, mas vai além, dos impulsos sexuais, desejos e dos relacionamentos afetivos. Provavelmente esse seja o cerne da discordância entre Beauvoir e a psicanálise: se esta rechaça a noção de escolha em nome de um condicionamento psíquico, em Beauvoir, falar em liberdade de escolher (que, no existencialismo, é condição mínima para existir) é rechaçar qualquer possibilidade de concordância que seja universal, deliberada ou não. Não obstante, a filósofa se afasta das compreensões sobre o inconsciente, porque na sua filosofia da existência as ações subjetivas podem dar um sentido para si na boa ou na má-fé. Disso desdobramos a conclusão que, para Beauvoir, o processo de subjetivação situada e vivida se materializa nas escolhas humanas, querendo os indivíduos, ou não. Nesta lógica, a noção psicanalítica de consciente/inconsciente é irrelevante, pois as decisões subjetivas se tornam concretas mesmo que as subjetividades vivam na situação de alienação.

As constantes nas experiências vividas se devem às situações nas quais os seres humanos se realizam. As possibilidades são constituídas gradualmente por meio destas situações, mas primordialmente no imperativo da escolha existencial. Se considerarmos que estamos psiquicamente condicionados a agir somente entre duas possibilidades, não seria possível se pensar na existência, então, de um terceiro ou quarto termo diferente dos dois primeiros. Assim, Beauvoir não recusa as contribuições da psicanálise para a ontologia da existência, porém opta por adicionar uma perspectiva existencial ao método, situando as mulheres em um mundo de valores, ao mesmo tempo, que atribui às suas condutas uma dimensão de liberdade: “pensamos que ela tem de escolher entre a afirmação de sua transcendência e sua alienação como objeto; ela não é joguete de impulsos contraditórios, ela inventa soluções entre as quais existe uma hierarquia ética” (BEAUVOIR, 2009: 83-84). Para a filósofa, o problema colocado para a mulher é realizar-se como movimento de superação, recusando sua alienação, observando e analisando as possibilidades que lhe abrem: “quando uma criança segue o caminho indicado por tal ou qual de seus pais, é talvez porque retoma livremente os projetos deles. Sua conduta pode ser resultado de uma escolha motivada por certos fins” (BEAUVOIR, 2009: 84).

Contudo, “(...) a consciência que a mulher adquire de si mesma não é definida unicamente pela sexualidade” (BEAUVOIR, 2009: 87) como parte das descrições da psicanálise deixa a entender, e a situação econômica também é apontada por Beauvoir como outro aspecto que influencia no processo de subjetivação situada, pois a humanidade não é uma espécie que pertence unicamente à natureza, mas que se constitui processualmente como uma realidade histórica. Nas suas próprias palavras, “a sociedade humana é *antiphysis*: ela não sofre passivamente a presença da Natureza, ela a retoma em suas mãos. Essa retomada de posse não é uma operação interior e subjetiva; efetua-se objetivamente na práxis” (Grifos da autora. BEAUVOIR, 2009: 87). O processo de incorporação subjetiva, logo, não se faz como um processo distinto da constituição da história humana. Não se constitui como uma substância isolada do contexto. Em oposição, o processo de subjetivação situada se faz como constituição intersubjetiva e ambígua da existência enquanto história. Faz-se no processo contínuo de autodeterminação como uma síntese (nunca alcançada) da interação entre a liberdade de escolher e as situações nas quais se apropria e incorpora. Neste sentido, a história se produz nos movimentos de oposição irregular e inconstante entre, ao menos, dois termos - liberdade (tese) e situação (antítese). E a sociedade como um “sujeito político” se faz,

portanto, como situação mística e não configura o fim último para o qual a existência essencialmente se destina.

Todavia, a filósofa se opõe às interpretações que atrelam as existências das mulheres unicamente à adaptação de técnicas e ferramentas, divisão sexual do trabalho e ao desmantelamento do capitalismo e da propriedade. Mais especificamente, Beauvoir se distancia da redução das análises materialistas aos critérios e aspectos econômicos, generalizando experiências distintas e cobrindo particularidades e contradições. No argumento da filósofa, os métodos que tomam enquanto “fatos” ou “destinos” os meios financeiros de existência, não conseguem descrever a complexidade das experiências vividas na sua totalidade. Seria preciso rearticular as conclusões do materialismo histórico adicionando, porém, a perspectiva existencialista.

Tomamos como foco a descrição da autora no que se refere à questão da “propriedade”. Nas lentes da filosofia da existência, a ideia de posse individual pode ser compreendida na situação existencial da subjetividade, a liberdade. A subjetividade situada se forma na tendência da afirmação da sua singularidade, para depois aliená-la em um território, meio de produção agrícola, artesanal ou industrial, ou modo de vida. Entretanto, sem artifícios adequados, a subjetividade não possui caminhos práticos para firmar sua existência. A descoberta dos minérios, o gerenciamento dos fenômenos naturais, e a adaptação das técnicas agropecuárias permitiram aos humanos se descobrirem como inventores, encarando a si mesmos como uma atividade livre e deliberativa, dominando a natureza e outras subjetividades. Não obstante produzir diferentes modos de vida nos tempos e espaços, os seres humanos também inventaram coesões por meio da linguagem, símbolos, clãs, totens, nações, classes sociais, entre outras “mistificações” que, ao longo do processo histórico, foram sendo produzidas e significadas como materialidade e realidade, ambigualmente, coletiva e individual. Dessa maneira, não foi o modo de vida político e econômico que é inscrito na subjetividade, mas essa forja instrumentos e conquista a terra; ao mesmo tempo, se desvela, domina a si mesmo e aos outros. Porém, somente a autoafirmação da subjetividade ainda não explica se há conexões entre a história da subjetivação e a mistificação da propriedade nos contratos sociais se não fosse considerado que o existente pode escolher viver uma experiência alienada - o que configura uma ação de má-fé. Ou seja, ela se realiza no totem, no território, no clã, na classe, tentando se apropriar de um pedaço de terra,

instrumento de trabalho, colheitas, ou mesmo pessoas. As subjetividades se encontram e se perdem em efêmeros tesouros, atribuindo a eles uma aparência de importância vital.

Em *Pirro e Cinéias*, a filósofa defende que para que qualquer projeto pertença de fato à subjetividade seria preciso que este se estruture na própria possibilidade de agência. Nas palavras da autora, “ele só é totalmente meu se eu o tiver fundado em sua totalidade”, de modo que “a única realidade que me pertence inteiramente é, portanto, meu ato: uma obra moldada em materiais que não são meus já me escapa por alguns lados” (BEAUVOIR, 2005: 139). Logo, a noção de “propriedade” aparece na filosofia da existência de Beauvoir não como substância, porém como concretização longa e gradativa de atos humanos, porque, em Beauvoir, “o que é meu é, em primeiro lugar, a realização de meu projeto” (BEAUVOIR, 2005: 139). Quando aceita-se coisas enquanto “propriedades”, confundindo-se com elas, recaí-se na alienação, pois “minha subjetividade não é inércia, retiro sobre si, separação, mas, ao contrário, movimento para o outro (...) não sou primeiramente coisa, mas espontaneidade que deseja, que ama, que quer, que age.” (BEAUVOIR, 2005: 139).

Entendendo que a fruição da subjetividade vivida compõe a constituição da história da existência, e a propriedade se materializa na incorporação das escolhas existenciais; desdobramos deste argumento que (no limite) ao se tornar corpo vivido e situado, as subjetividades se concretizam também como sua única propriedade. A propriedade existencial se materializa nas ações humanas; de modo que nada é mais nosso do que nossa própria experiência histórica. Refletindo sobre a experiência corporal como probabilidade e facticidade, a compreensão de corpo toma novos ares, sem distanciar e diferenciar biomecânica, pensamento e o modo de vida social. Tornamo-nos, segundo Beauvoir, subjetividades incorporadas, propriedades vividas no antagonismo intersubjetivo e no confronto com as condições historicamente existenciais.

A Intersubjetivação Conflituosa

Se as consciências incorporadas tendessem unicamente para si mesmas, o exercício de subjetivação seria interrompido, porque recairiam na contemplação e iteração da própria trajetória. Neste sentido, a subjetivação se faz também na conexão e interação com outras

subjetividades, numa relação de “intersubjetividade”. Todavia, não se quer minimizar e simplificar qualquer relação intersubjetiva na oposição entre grupos politicamente antagônicos, pois as ligações de intersubjetividade entre o Sujeito e o Outro não constituem um fim antes que ela opte por esta decisão. Isso porque “(...) as relações sociais, orgânicas e econômicas são apenas relações externas e não poderiam fundar nenhuma verdadeira posse” (BEAUVOIR, 2005: 138). Podemos aferir daqui que, para Beauvoir, a situação ambígua da dominação/subordinação não é inerente e imanente à intersubjetividade, que por sua vez se faz como relação conflituosa, instável, inconsistente, incoerente e contraditória. Logo, deduzimos *a priori* que a situação de dominação se materializa como facticidade nas atitudes humanas todas as vezes nas quais os indivíduos decidem por elas, de maneira que bastaria a escolha altruísta e genuína para que esta deixasse de se materializar nas relações existenciais. Entretanto, não é por esse caminho que o argumento de Beauvoir se conduz.

Para explicar existencialmente a situação de dominação/subordinação nas ações intersubjetivas, a filósofa se apropria da dialética do Senhor e do Escravo, de Georg Hegel (BAUER, 2001; CYFER, 2015). Utilizamos a noção de “apropriação”, pois partimos da hipótese na qual Beauvoir pode ter adicionado traços singulares à filosofia quando pensa as situações vividas pelas mulheres e homens, inserindo na dialética da intersubjetividade vivida as suas compreensões acerca da interferência da situação e da ambigüidade nas relações de intersubjetividade. Antes, insistimos novamente que não há uma separação entre corpo, mente e agência, como entidades completamente apartadas, independentes e diferentes; mas que as noções de “(inter)subjetividade”, “consciência” e “corpo” denotam o mesmo movimento constante de *tornar-se*. Na cena do reconhecimento, as subjetividades se produzem como consciências encarnadas e separadas, ao mesmo tempo semelhantes e interligadas. Escravo e Senhor se constituem por meio de uma sintetização irregular e incompleta, estando em frequente conflito porque “toda consciência tenta realizar-se reduzindo a outra à escravidão” (BEAUVOIR, 2009: 207-208). Esta (inter)consciência se faz concreta no movimento contínuo de autorrealização, afirmando na oposição e no atrito a facticidade da intersubjetividade, projetando na alteridade a frustração com a existência incompleta, tentando se sobrepor entre si.

Segundo Nancy Bauer (2001), a posição do Senhor não é essencialmente superior ao do Escravo, mas o Escravo é aquela que se situa na possibilidade de aspirar um tipo de vida que qualquer uma pode ser capaz de desejar. Por exemplo, ao serem mistificadas no corpo

(enquanto sexo), as mulheres se posicionam na vontade de se tornarem reconhecidas em sua humanidade, e não como sexo, dado fixo ou mito. Além disso, é preciso considerar que o Senhor e o Escravo não são puro “Dominador” e “Subordinado”, “Sujeito” e “Objeto”, respectivamente: o Escravo se incorpora como “Sujeito” ou “Dominador”, sendo o Senhor, então, o “Objeto” e o “Dominado” no seu olhar.

Teoricamente, seria possível concluir que o embate entre as duas consciências poderia ser resolvido por meio da reciprocidade no reconhecimento; em outras palavras, que ambos se percebam como, ao mesmo tempo, senhores e escravos. Porém, este seria o caso de um sujeito essencial e coerente, e não situado e ambíguo. Beauvoir afirma que a experiência intersubjetivamente ambígua e situada foge da comunicação ideal, porque enquanto “Objetos” as subjetividades não conseguem retornar à posição de “Sujeito”, pois ao longo da história foram detendo menos poder, instituindo códigos e condutas contra elas e as mantendo em uma situação de dependência com outras subjetividades. Na situação das mulheres, elas se tornam o “Outro absoluto” e como tal são projetadas nelas as condutas, os desejos e os medos dos homens e, assim como eles, elas também se apreendem e agem a partir desta perspectiva. Elas se tornam o Outro de si mesmas.

A filósofa afirma, portanto, que as relações estabelecidas entre os seres humanos, ou entre estes e as coisas, não estão dadas ou cristalizadas *a priori*. É o indivíduo quem as retomam, as superam e as recriam ao longo do processo de constituição de si e da história humana. Entretanto, isto tampouco significa que os existentes são totalmente independentes e autênticos; ainda que sejam responsáveis por decidir sobre a relação que mantém com os outros, “o que eu supero é sempre meu passado e o objeto tal como existe no seio desse passado; meu futuro envolve esse passado, não pode construir-se sem ele” (BEAUVOIR, 2005: 140), de modo que as subjetividades não existem sem as situações históricas nas quais vivem. Alienar-se nelas ou não, é uma escolha, porém.

A Subjetivação da Resistência

A possibilidade de resistência pode ser encontrada na resenha escrita por Beauvoir a respeito da obra de Claude Lévi-Strauss, *As Estruturas Elementares do Parentesco*, publicada

em 1949. A filósofa revela nas notas do primeiro volume de *O Segundo Sexo* que pediu os comentários e resultados das observações do antropólogo para compor as análises de sua própria obra, cogitamos que, por dois motivos: como uma atualização em relação à etnografia do início do século XX, e como chave-conceitual e base empírica para defender que, para se pensar a experiência subjetiva, seria preciso considerar que esta se situa no mundo em uma relação de “alteridade”, ou seja, na sua interação com outros indivíduos diferentes dela (ALMEIDA, 2007: 191). É na relação de intersubjetividade que as estruturas sociais são constituídas, na perspectiva de Beauvoir.

Beauvoir se opõe às teses da queda do matriarcado e triunfo do patriarcado, defendendo que ambos são mitos criados a respeito da feminilidade e da masculinidade e que a obra de Lévi-Strauss demonstra que, mesmo nas filiações matrilineares, as trocas de objetos e pessoas eram realizadas entre os homens. Não obstante, a filósofa procura completar o argumento do antropólogo, apontando que, se as relações entre os homens podem ser simétricas, no caso das mulheres, estas são assimétricas. Esta diferenciação estaria pressuposta em *As Estruturas*, mas teria sido ignorada pelo antropólogo em suas conclusões. Além disso, outros questionamentos a respeito das observações e postulados de Lévi-Strauss ainda deveriam ser dissipados: para a filósofa, se o todo precede as partes, ou seja, se as estruturas precedem e forjam os indivíduos, restaria responder de onde provém, então, a estrutura e seu princípio regulador. Esta questão também teria sido ignorada por Lévi-Strauss em sua obra, mas, segundo Beauvoir, o existencialismo oferece pistas que indicam que há espaço nas estruturas para a liberdade existencial:

(...) ser homem é se escolher como homem, definindo suas possibilidades sobre a base de uma relação recíproca com o outro; a presença do outro nada tem de acidental: a exogamia, bem longe de se limitar a registrá-la, ao contrário, a constitui; através dela se expressa e se realiza a transcendência do homem; ela é a recusa da imanência, a exigência de ultrapassá-la; aquilo que os regimes matrimoniais asseguram ao homem, pela comunicação e pela troca, é um horizonte em direção ao qual ele possa se projetar, sob sua aparência barroca, eles lhe asseguram um além-humano (BEAUVOIR, 2009: 188)

Novamente, o tema da liberdade parece ser central e caro à filosofia de Simone de Beauvoir. Em *Por uma moral da ambiguidade* (1947), a filósofa afirma que o ponto essencial sobre o qual a ontologia existencialista se opõe aos estudos mais estruturalistas em suas análises é que, para os primeiros, “o sentido da situação não se impõe à consciência de um sujeito passivo, (...) ele só surge pelo desvelamento operado por um sujeito livre em seu projeto” (BEAUVOIR, 2005: 23). Portanto, é se voltando para a liberdade humana que é possível descobrir um princípio de ação, pois a capacidade de escolher seria a fonte da qual surgem todos os outros valores. A liberdade seria a condição original para toda e qualquer existência, e a subjetividade que busca dar sentido a sua própria vida deve, portanto, querer antes de tudo a própria liberdade.

A liberdade existencial em Beauvoir não é coisa ou substância, porque se confunde com o próprio movimento de constituição da existência. O “querer-se livre” e o “desvelamento do ser” é um único e mesmo movimento. A vontade de se impor no mundo se define por meio da resistência aos obstáculos, porque, do contrário, os sujeitos recairiam sobre a constância das mesmas ações: “o homem não cria o mundo; ele só consegue desvelá-lo através das resistências que esse mundo lhe opõe; a vontade só se define suscitando obstáculos; e por meio da contingência da facticidade, alguns obstáculos se deixam vencer, outros não” (BEAUVOIR, 2005: 29). Para que a liberdade não se deixe vencer pelos obstáculos que enfrenta seria preciso que o fim, ou o sentido da ação, não seja coisa alguma que não o próprio movimento de existência, pois “(...) essa superação só é concebível se o conteúdo não for visado como barrando o futuro, mas ao contrário, como desenhando nele possibilidades novas” (BEAUVOIR, 2005: 30). Desse modo, se há sentido comum a qualquer existência, este é o próprio movimento de autoconstituição. A liberdade humana se faz na libertação das situações dadas e do desvelamento de si: “(...) é preciso que a meta rumo à qual me supero apareça para mim como ponto de partida rumo a uma nova superação. Assim se desenvolve felizmente, sem jamais se fixar em facticidade injustificada, uma liberdade criadora” (BEAUVOIR, 2005: 28).

Se os sujeitos tendem a se querer livres, porque as situações de dominação e subordinação existem? Se escolhermos ser livres, podemos querer não ser livres? A atitude da “má-fé” é uma ação de fuga da própria liberdade: apesar de poderem exercê-la, as subjetividades escolhem ser mantidas em situação de servidão e ignorância. A noção de “má-fé” não busca, de algum modo, culpar indivíduos por sua própria dominação, uma vez que

esses podem não ter instrumentos e possibilidades que permitam a elas contra-atacar. A má-fé também não pressupõe um despertar de consciência ou voluntarismo nas deliberações, porém, “desde que a libertação aparece como possível, não explorar essa possibilidade é uma demissão da liberdade, demissão que implica em má-fé e que é uma falta positiva” (BEAUVOIR, 2005: 38), porque se tornar liberdade vivida significa não ter nada mais a perder do que as próprias correntes. Para Beauvoir, a má-fé constitui a situação de algumas mulheres e homens que não podem senão se submeter às leis, deuses, costumes e verdades criadas na perspectiva que não é a delas.

Mesmo hoje, nos países do Ocidente, há ainda muitas mulheres, entre aquelas que não fizeram no trabalho o aprendizado de sua liberdade, que se abrigam à sombra dos homens; elas adotam sem discussão as opiniões e os valores reconhecidos pelo marido e pelo amante, e isso lhes permite desenvolver qualidades infantis proibidas aos adultos por repousarem em um sentimento de irresponsabilidade. (...) Então descobrimos que diferença as distingue de uma verdadeira criança: à criança é imposta sua situação, ao passo que a mulher (refiro-me à mulher ocidental de hoje) a escolhe ou ao menos a consente (BEAUVOIR, 2005: 37)

A noção de “má-fé” designa, portanto, os atos de enganação da existente em relação a si mesma para escapar do ônus da liberdade, ou seja, a responsabilidade por sua própria existência. O sujeito age contraditoriamente escondendo a liberdade em um processo de autossabotagem; o que significa dizer que, mesmo considerando os obstáculos, os seres humanos são responsáveis pelo seu próprio movimento de constituição e autorrealização. A má-fé não constitui, todavia, o “caráter” de qualquer mulher, ou ser humano situado, como Beauvoir procura demonstrar em *O Segundo Sexo*, mas compõe as suas situações. O que acreditam ser condutas predeterminadas pelo corpo são, existencialmente, marcas de sua situação paradoxal, pois pertencem tanto ao mundo essencialmente masculino quanto à negação dele, e não conseguem se instalar efetivamente em nenhuma destas esferas. Por isso, as mulheres não se vêem enquanto parte do processo de construção do mundo e de si, porque se apreendem como inferiores, dependentes e não aprenderam a lidar com a violência masculina, se percebendo enquanto passivas em relação a aqueles que acham que definem seus fins e valores.

Efetivamente, ela não fez a aprendizagem das técnicas que lhe permitiram dominar a matéria; não é com a matéria que lhe cabe lutar, e sim com a vida e esta não se deixa dominar pelas ferramentas; não se pode senão suportar-lhes as leis secretas. O mundo não se apresenta à mulher como um ‘conjunto de utensílios’ intermediário entre sua vontade e seus fins, tal qual define Heidegger; é ao contrário uma resistência obstinada, indomável; ele é dominado pela fatalidade e cortado de caprichos misteriosos (BEAUVOIR, 2009: 782)

Encerradas em uma rotina, o tempo não é para as mulheres uma dimensão de novidade. Elas se vêm destinadas à repetição, regularidade e passividade dos trabalhos domésticos e da reprodução da espécie. Porém, a má-fé não é um ato voluntário, mas situado: a ensinaram a aceitar a autoridade que não ela mesma e, por isso, ela renuncia a sua liberdade confiando na casta que acredita ser superior. Enquanto sobre os homens é ensinado que podem reconstruir outras instituições, morais, códigos e, portanto, a apreender-se na sua habilidade adaptativa e ver a história como um processo constante de autossuperação; as mulheres não se vêem como participantes ativas na história, não compreendem suas necessidades e desconfiam do futuro. Elas não acreditam em uma libertação, porque nunca experimentaram os poderes da liberdade e o mundo parece ser regido por um destino obscuro e desafiá-lo seria presunçoso. Esta desconfiança deve-se, conforme a filósofa, aos caminhos que tomam não terem sido abertos por elas. Entretanto, se chamadas concretamente à ação, as mulheres se reconhecem nos objetivos designados e podem ser tão corajosas e ousadas quanto acreditam que os seres humanos possam ser. Logo, o conjunto do caráter da mulher (suas convicções, valores, sabedoria, moral, gostos e condutas) se explica pela sua situação. Porque sua adaptação ideal lhe foi recusada pela ambiguidade de sua situação, características como revolta, heroísmo, desprendimento, invenção, criação não lhe são comuns. A mulher se situa na repetição das tarefas cotidianas e na alienação em valores convencionais, e ela só terá privilégios sob a condição de não rechaçar as mistificações que propõem sobre elas.

Procuramos demonstrar ao longo deste capítulo, o quanto *O Segundo Sexo* é um componente importante para o pensamento feminista, pois estabelece um intenso diálogo com distintas áreas das ciências humanas e biológicas, ao mesmo tempo, que oferece uma análise crítica a respeito das representações e descrições produzidas por estas sobre as mulheres. Não

obstante, procuramos evidenciar até aqui que Beauvoir se propõe a pensar uma filosofia a partir da perspectiva de uma subjetividade ambígua e situada, em oposição a uma concepção de sujeito essencialmente livre e responsável. A filósofa articula conceitos da filosofia existencialista para pensar sobre a facticidade do processo de constituição da subjetividade feminina, atribuindo às mulheres, enquanto sujeito situado e ambíguo, um imperativo de produzir sua própria existência, não de forma voluntária e abstrata, mas dentro das possibilidades históricas nas quais os seres humanos podem viver. Neste sentido, não são as mulheres quem deveriam se apreender enquanto sujeitos livres e responsáveis; seria preciso antes questionar essa mesma concepção de sujeito a partir das irregularidades, contradições e porosidade das experiências vividas. Caberia à crítica, então, observar e analisar a história humana por meio da ótica da situação existencial da ambiguidade de ser ao mesmo tempo sujeito/objeto, observador/observado, e não da unidade, coesão e coerência mítica dos sujeitos essenciais das filosofias e ciências.

A Subjetivação da Ambiguidade

Sobre *O Segundo Sexo*, são comumente apontados a falta de unidade na construção do argumento, o subjetivismo extremado e a compreensão de política enquanto uma esfera alheia à posição das mulheres no cotidiano das relações humanas. Mesmo que este distanciamento em relação à política institucional seja correspondente ao período do pós-guerra, à desconfiança em relação aos projetos de poder totalitários, e à desilusão quanto às utopias liberais e comunistas, tais críticas não fazem justiça a aquilo que Beauvoir pode oferecer em termos de reflexão filosófica e política. Como mencionado, grande parte dos volumes de *O Segundo Sexo* é dedicado aos constrangimentos que as formas estruturais e simbólicas apresentam para a liberdade dos seres humanos, e como essas influenciam na autopercepção de si e dos outros. De fato, os modos de vida estruturais e institucionais não ocupam o foco das análises de Beauvoir, mas também não são completamente ignorados pela filósofa, como mostramos sobre os debates presentes nas suas obras com a biologia, psicanálise, materialismo histórico, antropologia e filosofia. Beauvoir não desconsidera os resultados e os estudos das filosofias e das ciências, porém propõe outro caminho para se pensar sobre a subjetividade sem resumir indivíduos a simples efeitos de sistemas maiores e

pré-existentes a eles mesmos. Neste sentido, a abordagem de Beauvoir não substitui as análises de outras áreas do conhecimento, mas quer complementá-las, incluindo a experiência subjetiva nos modos estruturais de vida.

Em *Pirro e Cinéias* e *Por uma moral da ambiguidade*, Simone de Beauvoir procura distanciar sua filosofia de outras perspectivas filosóficas, delineando em suas reflexões aquilo que chama de “moral existencialista” ou “moral da ambiguidade”. Segundo Beauvoir, o existencialismo é uma filosofia da ambiguidade, pois reconhece na constituição da situação humana algumas contradições, como: tender a ser interioridade na coletividade; se tornar, ao mesmo tempo, sujeito para si e objeto para os outros; se constituir enquanto um ser cujo sentido reside em não ser. A compreensão sobre a ambiguidade existencial não encerraria o existencialismo no absurdo, no relativismo ou na subjetividade vazia, argumenta a filósofa, pois este também seria capaz de fornecer princípios de escolha fundados na noção de liberdade situada.

Nas palavras de Beauvoir, “não se deve confundir a noção de ambiguidade com a de absurdo. Declarar a existência absurda é negar que ela possa dar a si um sentido, é afirmar que seu sentido jamais é fixado, que ele deve incessantemente ser conquistado” (BEAUVOIR, 2005: 105). Entender, portanto, as relações de ambiguidade é compreender como o movimento de constituição da existência se faz, pois sem este a história seria uma iteração de ações e “é do conhecimento das condições autênticas de nossa vida que é preciso tirar a força de viver e razões para agir” (BEAUVOIR, 2005: 15). Então, compreender a realização da ambiguidade em qualquer existência é partir da perspectiva de que a situação humana reside na impossibilidade de fixar *a priori* um sentido para a existência, pois os seres humanos podem abrir seus próprios caminhos, como também inventar condicionamentos para si mesmos (e para os outros).

Os seres humanos se tornam, ao mesmo tempo, “existência” e “não-existência”, interioridade e coletividade, introspecção e extroversão. Em outras palavras: a fim de que haja ser, as subjetividades se fazem falta, pois se coincidissem consigo mesmas recairiam na imanência e na inércia. Para o existencialismo de Beauvoir, a subjetivação se quer uma existência idealizada, mas esta forma final não existe na sua unidade e coesão, e nunca será atingida, porque é mistificação, e do contrário o movimento de constituição de si e dos outros cessaria. Ambiguamente, os seres humanos se fazem na idealização deste ser genérico que jamais serão plenamente.

A fruição da incorporação de si e dos outros é descrita em Beauvoir como negativa, ou seja, que tende ao fracasso. Entretanto, a noção de “fracasso” não se quer pessimista, mas ambígua, porque há sucesso no fracasso e a existência se faz num processo constante de assunção dos fracassos e no movimento de incorporação da experiência vivida deles. “O fracasso não é superado, mas assumido; a existência se afirma como um absoluto que deve buscar em si sua justificação e não se suprimir, ainda que se conservando” (BEAUVOIR, 2005: 18). Existir enquanto resistência é, neste sentido, a recusa de se perder no exercício de autodefinição ambígua e situada, reconhecendo que são os seres humanos os responsáveis por conduzir a própria vida e que esta não tem uma forma definida pré-existente, mas se concretiza nas ações humanas.

(...) o homem não nos parece como sendo essencialmente uma vontade positiva; ao contrário, ele se define primeiramente como negatividade; ele está primeiramente à distância de si mesmo, ele só pode coincidir consigo se aceitar não reunir-se jamais a si mesmo. (BEAUVOIR, 2005: 33)

Argumentamos que a noção de ambiguidade é fundamental para a filosofia de Beauvoir, pois é ela, juntamente com “liberdade” e “experiência vivida”, confere flexibilidade e dinamismo em suas reflexões. Sem esta compreensão, as contradições presentes na experiência humana passam por descrições imprecisas e paradoxais da autora, dando a impressão (distorcida) de que não há unidade em seu argumento. Por exemplo, a noção de “ambiguidade” é relevante para compreender o porquê de Beauvoir descrever o corpo em *O Segundo Sexo* como liberdade situada e situação vivida, como discutiremos nos próximos capítulos. A subjetividade encarnada pode viver a dor, mas a facticidade desta dor também depende da situação (corporal, psicológica, emocional, política, histórica) na qual as subjetividades vivem os desdobramentos de atos que não são somente os delas, interferindo na conscientização da sua gerência. As variáveis não são infinitas, mas são muitas, porque cada pessoa vive as situações de formas diferentes. Isto porque a filósofa se recusa a definir monoliticamente as experiências vividas, ressaltando as contradições presentes no comportamento humano, pois estas contradições também são responsáveis pela fruição da experiência histórica, individual e coletiva.

A Ambiguidade da Libertação

Outra crítica que pode ser feita ao existencialismo de Beauvoir diz respeito a este não ter proposto algum conteúdo moral para qualquer ato, recaindo na valorização exacerbada do relativismo e da experiência individual. Beauvoir argumenta que o existencialismo não toma o “sujeito da filosofia” como universal e fonte de todos os valores; mas na pluralidade dos seres humanos concretos e singulares que projetam uma particularidade tão radical, tão irreduzível quanto à própria subjetividade (BEAUVOIR, 2005: 21). Isto fica mais concreto em *O Segundo Sexo*, onde a filósofa justamente questiona a definição de um sujeito essencial - “homem” - para designar algo que é, na verdade, plural e diverso; e reflete sobre algumas consequências desta essencialização para as mulheres e os homens. Consequentemente, uma moral existencialista partiria do princípio da intersubjetividade situada e vivida, na qual existentes separados e diferentes podem estar ligados entre si, e suas liberdades podem forjar leis que sejam válidas (ou mesmo inválidas) para todos.

Porque “nenhuma existência pode se realizar validamente sem se limitar a si mesma; ela solicita a existência de outrem” (BEAUVOIR, 2005: 59), o existencialismo de Beauvoir se distancia do subjetivismo exacerbado ao reconhecer que os seres humanos se constituem como liberdade situada e vivida na sua relação de ambiguidade com os outros, de modo que não nos tornamos livres à medida que os outros também não se tornam: “querer-se livre é também querer os outros livres; essa vontade não é uma fórmula abstrata, ela indica a cada um as ações concretas a serem realizadas” (BEAUVOIR, 2005: 63). Desse modo, os atos morais também são políticos na medida em que os sujeitos não só estão inseridos em relações de intersubjetividade, mas também de dominação e subordinação, e devem buscar a superação desta situação tendo como ponto de partida a constituição da igualdade pela liberdade ambígua e situada. Esse processo não é, portanto, solitário e isolado, mas intersubjetivo.

Tornando-se seres separados, diferentes e opostos, como traçar uma moralidade fundamentada na liberdade de subjetividades tão plurais, singulares e que nem sempre concordam entre si? Como dito, o reconhecimento da própria situação de liberdade (e dos outros) é o princípio para o sucesso deste esforço. Como consequência, só se pode apelar para a liberdade do outro e não coagi-lo a fazer o que se quer dela. Da mesma forma, não se pode

realizar atos para outras subjetividades, porque elas são responsáveis por sua própria existência. Tomar decisões por outros seria o mesmo que negar-lhes o exercício de sua própria liberdade, uma atitude de condescendência e infantilização, e o contrário só poderia ocorrer caso a ação seja um ponto de partida para a perpetuação do movimento de adaptação dos outros. Nas palavras da filósofa, “a liberdade de outrem só pode fazer algo por mim se minhas próprias metas puderem, por sua vez, servir-lhe como ponto de partida” (BEAUVOIR, 2005: 200).

Sobre a noção de “igualdade”, esta aparece na vontade existencial da liberdade situada. Há igualdade na medida em que se reconhece que as subjetividades são seres que podem construir a própria vida de modo livremente situado. A constituição intersubjetiva não é original, mas se apropria e incorpora os significados vividos na trajetória existencial. Então, as subjetividades se produzem diferentes e plurais, podendo se realizar como iguais ao escolher serem. Esta escolha não é voluntária ou espontânea, mas situada e contraditória, pois “(...) outrem só pode acompanhar minha transcendência se estiver no mesmo ponto do caminho que eu” (BEAUVOIR, 2005: 200), de modo que o processo de constituição da existência livre também é o processo de constituição de uma igualdade fundada no reconhecimento da ambiguidade da liberdade como condição mínima de coexistência. As subjetividades se definem como livres à medida que os outros se reconhecem nelas como igualmente livres. Esta perspectiva sobre a igualdade é diferente daquela que defende a “igualdade pela diferença”, pois, em Beauvoir, as diferenças constituem as ambiguidades que impulsionam o processo de constituição da existência situada, e pretender a monotonia mítica da semelhança perpétua constituiria um ato de má-fé. Nas palavras da autora, “entre outras coisas, nada me parece mais contestável do que o *slogan* que destina o mundo novo à uniformidade, logo ao tédio” (Grifos da autora. BEAUVOIR, 2009: 934).

O desdobramento que podemos fazer da argumentação da filósofa é a conclusão que, para criar coesão e consenso na diversidade dos atritos e conflitos, seria preciso reconhecer situações vividas compartilhadas nas quais possam produzir mais possibilidades e oportunidades para a realização da autoconscientização livre. Entretanto, ainda existiriam aqueles cuja persuasão escapa, restando a defesa por meio da violência. Neste caso, “violência” denota a restrição das possibilidades de expansão do ser do outro; e este passa a ser tomado como um objeto e não mais uma incorporação da liberdade. A violência não é o objetivo mais esperado porque, em termos de intersubjetividade, “(...) se eu violentasse todos

os homens, eu estaria sozinho no mundo, e perdido” (BEAUVOIR, 2005: 201), mas o uso da violência é resultado do fracasso nas relações humanas e, como vimos, o fracasso faz parte do movimento de realização da existência.

Por conta da noção de “fracasso”, o ato de má-fé constitui uma falta positiva, pois não se responsabilizar pelo movimento negativo da existência é ir contra a busca pela liberdade de si e do outro. Buscar a liberdade transcendental sem nunca alcançá-la constitui uma falta negativa ao processo de produção subjetivo, sendo teoricamente, possível concluir que estaríamos condicionados existencialmente à violência, pois na relação de intersubjetividade conflituosamente ambígua a liberdade de um constitui a negação da expansão da liberdade do outro.

Estamos condenados ao fracasso porque estamos condenados à violência; estamos condenados à violência porque o homem é dividido e oposto a si mesmo, porque os homens são separados e opostos entre si (...) Renunciar à luta seria renunciar à transcendência, renunciar ao ser. Nenhum êxito, porém, jamais apagará o escândalo de cada fracasso singular. (BEAUVOIR, 2005: 202)

Logo, o existencialismo não propõe algum projeto de evasão deste movimento negativo de autolibertação, e isto se deve ao pressuposto de que a vida moral não *é*, ela se *faz*. Não há uma moral pré-existente e eterna, porque há decisões aleatórias e irregulares, coesas, coerentes e ao mesmo tempo opostas e paradoxais entre si. Aos que se querem livres, resta assumir este projeto de liberdade, e não fugir dele, recusando a opressão e a alienação para si e também para os outros. Por este mesmo motivo, o existencialismo não é somente individualismo ao conferir subjetivação o poder de fundar sua própria existência, mas reconhece que esta se faz na sua relação com a história e com os outros: “(...) ele só existe ao transcender-se e sua liberdade só pode ser realizada através da liberdade de outrem” (BEAUVOIR, 2005: 125). Por conta da angústia da decisão livre e da responsabilidade pela liberdade dos outros (e de si), as escolhas morais são, no existencialismo de Beauvoir, escolhas políticas, porque “é preciso decidir sem recursos, e ao fazer isso põem-se valores (...) as situações são tão complexas que é preciso uma longa análise política antes de poder estabelecer o momento ético de escolha” (BEAUVOIR, 2005: 120).

Os escritos filosóficos de Beauvoir inspiraram reivindicações por direitos e emancipação política; ainda que, a princípio, suas obras não tenham sido produzidas para este fim. Por exemplo, em *O Segundo Sexo*, Beauvoir teceu críticas às sufragistas da primeira onda, a quem acusou de ser um movimento predominantemente burguês que confiou aos homens o que é direito das mulheres e sem deixá-las livres de fato das relações históricas (políticas, econômicas e culturais) que as subordinam a eles (BEAUVOIR, 2009: 20). Entretanto, durante a efervescência da contracultura das décadas de 1960 a 1980, Beauvoir se engaja abertamente nas pautas feministas da segunda onda e, em uma entrevista, admite que:

No final de *O Segundo Sexo*, eu disse que não era feminista porque pensava que a solução dos problemas femininos devia ser encontrada numa evolução socialista da sociedade. Para mim, ser feminista era bater-se por reivindicações especificamente femininas, independentes da luta de classes. Hoje, conservo a mesma definição: chamo feministas as mulheres ou mesmo os homens que lutam por modificar a condição da mulher, evidentemente em ligação com a luta de classes, porém fora dela, sem subordinar inteiramente essa mudança à da sociedade. Diria, assim, que hoje sou feminista dessa maneira. Porque percebi que é preciso, antes da chegada do socialismo com o qual sonhamos, que se lute pela condição concreta da mulher. E, por outro lado, também verifiquei que, mesmo nos países socialistas, essa igualdade não foi conseguida. É preciso, portanto, que as mulheres tomem seu destino nas mãos. É por isso que estou agora participando do Movimento de Libertação da Mulher (c.f. BORGES, 2005: 2).

Porém, as feministas da segunda onda também encontraram caminhos diversos para pensar as experiências das mulheres e dos homens, incorporando nas teorias políticas conceitos de outras áreas das ciências humanas, como a psicanálise, o materialismo histórico e a antropologia estruturalista. É neste contexto de insubordinação e autocrítica que um novo paradigma será constituído: as teorias sobre o “gênero”. Nós dedicaremos os próximos capítulos para explicar as contribuições e os limites deste novo paradigma teórico-metodológico, argumentando que, se por um lado, há uma importância crítica e política no uso do conceito de “gênero”; por outro, no que diz respeito à compreensão sobre o processo de subjetivação, estas perspectivas trazem alguns questionamentos a respeito das formações de identidades individuais e coletivas, subjetivas e políticas, recaindo em essencializações improdutivas e excludentes. Neste sentido, propomos em ato sequente o retorno à filosofia da

subjetivação humana tal qual proposta por Beauvoir, argumentando que a filósofa oferece um modo alternativo de se pensar sobre o processo de corporificação de forma não biologicamente determinante, abrindo caminhos para possíveis novas articulações e perspectivas críticas e filosóficas.

O PARADIGMA DO GÊNERO

O Sistema Político-Econômico do Sexo e Gênero

Neste capítulo, analisaremos os conceitos de “sexo” e “gênero” dentro de algumas teorias feministas. Descrevemos como e por que esses foram apropriados por determinadas autoras para explicar como os arranjos sociais influenciam no processo de identificação, e qual a influência de tal dicotomia principalmente para crítica e ação política. Tal opção argumentativa se torna relevante, por um lado, quando defendemos que a noção de “corpo” presente em *O Segundo Sexo* não pode ser facilmente confundida com as noções de “sexo” e “gênero”, e que a filosofia de Simone de Beauvoir na verdade oferece uma alternativa a esta dicotomia. Por outro, também dissertamos que a concepção de “gênero”, ainda que problemática, pode não ser totalmente descartável. Para este fim, analisaremos, a começar, a teoria antropológica articulada por Gayle Rubin no seu ensaio *O Tráfico de Mulheres. Notas sobre a Economia Política do Sexo* (1975) no qual a antropóloga se utiliza dos conceitos de “sexo” e “gênero” para explicar como os sistemas sociais operam na formação da identidade, moldando os seres humanos por meio da intervenção de convenções sociais. Ainda que a antropóloga não tenha sido a primeira a cunhar e utilizar o conceito, em seu ensaio, a separação entre “sexo” e “gênero” aparece na sua forma mais usual, ou seja, como uma distinção entre aquilo que pertence à natureza e aquilo que pertence à cultura.

Na sequência, analisaremos as críticas que foram feitas à Rubin por Judith Butler, em *Problemas de Gênero. Feminismo e Subversão da Identidade* (2013). Aprofundaremos no método genealógico proposto por Butler e explicaremos como a filósofa define sua noção de “performatividade” para descrever como as normas sociais agem na materialização de discursos nos corpos. Ao contrário de Beauvoir e Rubin, mostraremos que Butler não pensa em termos de processo de subjetivação ou identificação, mas apresenta a defesa de que a própria ideia da existência de um indivíduo que influencia, ou é influenciado pelo meio, é uma falácia. Como discutimos na introdução desta dissertação, a filósofa propõe a desconstrução da aparência de substância, de unidade, de naturalidade do que Butler chamou de “sujeito do feminismo”, um constructo discursivo que, segundo a filósofa, Beauvoir e Rubin não teriam questionado em suas teorias.

Antes disso, discutiremos por que começamos a usar o conceito de “gênero”. A distinção entre “sexo” e “gênero” tal qual a conhecemos hoje foi desenvolvida durante as décadas de 1950 e 1960 por psiquiatras e médicos intrigados por explicar como determinadas pessoas desenvolvem a noção de pertencimento, ou não, a um tipo de comportamento e forma corporal (MOI, 2009). Para tanto, foram definidas as distinções entre “sexo”, “gênero”, “papel de gênero” e “identidade de gênero”, sendo que a noção de “sexo” estaria restrita à denotação biológica e o “gênero” à cultura e à psicologia. Já “papel de gênero” define o comportamento, o tipo de ação que alguém exerce na sociedade e “identidade de gênero” a conformidade, ou não, com o papel social atribuído à pessoa. Este vocabulário sustenta a defesa de que o “sexo” pertence à dimensão das análises da biologia e das ciências médicas.

As críticas feministas produziram diferentes compreensões sobre “gênero”, como Joan Scott defende em *Gênero: uma categoria útil para a análise histórica*, de 1989. Em algumas, o conceito enfatiza o aspecto relacional das definições discursivas sobre a feminilidade e a masculinidade, introduzindo a ideia de que tanto mulheres quanto homens são definidos em termos recíprocos e nenhuma compreensão sobre esta relação poderia existir através de um estudo que os tomassem de forma separada. Nas palavras de Nathalie Davis, “eu acho que deveríamos nos interessar pela história tanto dos homens quanto das mulheres, e que não deveríamos trabalhar unicamente sobre o sexo oprimido” (DAVIS cf SCOTT, 1989). Neste sentido, “gênero” é utilizado para sugerir que as informações a respeito das mulheres também dizem respeito aos homens, defendendo que estudá-los separadamente é perpetuar o mito de que uma esfera nada tem a ver com a outra.

Já em outras, o conceito de “gênero” é utilizado em analogia aos marcadores de “classe”, “raça”, “sexo” e “sexualidade” na busca por reflexões e análises com uma visão política mais global. As pesquisas que se apropriam desse tipo de compreensão de “gênero” têm o compromisso com a inclusão da fala dos oprimidos e com uma análise sobre a natureza e o sentido da opressão, levando em consideração o pressuposto de que as desigualdades de poder estão organizadas, pelo menos, nestes eixos e sugerindo uma paridade (discutível) entre eles.

Entretanto, argumentamos que a noção de “gênero” tal qual proposta por Rubin se aproxima das teorias que, segundo Scott, buscam enfatizar o caráter social das distinções fundamentadas no “sexo”, denunciando e rejeitando o determinismo biológico implícito nas divisões dos papéis sociais. Nesta perspectiva, as construções sociais, e não a biologia, são

tomadas como um modo de se referir às origens das identidades femininas e masculinas. Quando “gênero” se refere aos domínios estruturais e ideológicos implicados nas relações sociais, há a ênfase em um sistema de relações que pode incluir o corpo humano, mas que não é determinado por ele ou pela prática sexual. “Gênero” também é utilizado para propor a redefinição e o alargamento das noções tradicionais do que é considerado historicamente relevante, incluindo nas análises as dimensões das experiências subjetivas e das atividades políticas. Neste viés, o termo é tomado enquanto uma categoria de análise para a produção de uma crítica adaptada às experiências de mulheres (SCOTT, 1989).

A seguir, demonstramos que, no que diz respeito à teoria antropológica de Rubin, a noção de “gênero” subentende, no mínimo, dois níveis de análise: estrutural e psicanalítica. No nível estrutural, “gênero” diz respeito a um conjunto de arranjos e convenções sociais que organizam o funcionamento do sistema de parentesco para garantir a constituição de famílias conectadas por meio da troca de mulheres e de outras “dádivas” (c.f. MAUSS, 1925). Ao contrário da noção de “sexo”, que se refere ao domínio da natureza, para Rubin, a noção de “gênero” circunscreve a influência da cultura nas concretizações humanas. Logo, no nível da psique, a noção de “gênero” descreve também a constituição da personalidade na crise edipiana e em consonância com a mecânica do sistema de parentesco; em outras palavras, “gênero” denota o processo psicoestrutural no qual os arranjos e convenções sociais moldam a percepção de si e dos outros, forjando um senso de pertencimento a um corpo (sexo), identificação com um tipo de comportamento (identidade de gênero), adequação a uma função (papel de gênero) e a um tipo de organização social (o sistema sexo/gênero).

A Troca de Mulheres

O título do ensaio de Gayle Rubin gerou más interpretações a respeito do objeto de análise. O termo “tráfico” não foi pensado como uma analogia para a exploração e escravização sexual da mulher; muito menos como uma análise política que se une às perspectivas conservadoras que condenam a prostituição com veemência, como a própria antropóloga escreve no capítulo *The Trouble with Trafficking. Reconsidering “The Traffic In Women”*, de 2011. O objetivo de Rubin em *O Tráfico de Mulheres* é, ao contrário, procurar por alternativas às noções de “patriarcado” e “sexismo”, oferecendo ferramentas teóricas e

metodológicas para descrever o que chamou de “Sistema Político e Econômico do Sexo e Gênero”. Para isso, a antropóloga busca se apropriar do materialismo histórico, e incorporar a etnografia da antropologia estruturalista e as conclusões da psicanálise para fins de desenvolver uma teoria própria sobre a produção de identidades, desigualdades e opressão por meio da intervenção de arranjos familiares.

Assim como Beauvoir, Rubin argumenta que as concepções de “patriarcado” e “sexismo” acabam por localizar as mulheres somente na dinâmica econômica do capitalismo, apontando as relações diretas entre o modo de produção, a divisão sexual do trabalho e a desigualdade entre mulheres e homens. Neste viés, a questão sobre as mulheres é enquadrada desajeitadamente no processo histórico de extração do lucro por meio da exploração da força de trabalho, descrevendo-as como reserva de força de trabalho, potencialidade de baixos salários ou servas do consumismo capitalista. Ao contrário de outros modos de produção, o capitalismo é um conjunto de relações sociais e formas de propriedade cujo principal objetivo é a criação e expansão do capital; em outras palavras, da quantidade de bens, dinheiro, e poder que se reproduz e aumenta a si mesmo por meio do trabalho mal remunerado. Assim, o modo de produção capitalista torna objetos e pessoas em mercadorias, atribuindo a elas valores para a troca e acúmulo desse capital. Para explicar o que é preciso para reproduzir o valor da força de trabalho - o salário - tem-se como base a quantidade de *commodities* (comida, roupa, habitação e combustível) que seriam necessários para manter a saúde, a vida e, principalmente, o consumo da classe trabalhadora. Mas as atividades domésticas não participam desta contabilidade de modo que este é um elemento chave no processo de reprodução do trabalho de onde o lucro é obtido e é por meio dele que as mulheres podem ser articuladas ao sistema capitalista: na sua dupla-exploração.

Contudo, explicar a utilidade da mulher no capitalismo é uma coisa, argumentar que esta é a gênese da opressão da mulher é outra. Se tomarmos o capitalismo enquanto fonte da opressão das mulheres, como explicar as formas de dependência e subordinação destas em sociedades que não sejam capitalistas? Para Rubin, há um “elemento histórico e moral” que estabelece as funções a serem cumpridas pelas mulheres dentro do modo de produção, e o capitalismo é herdeiro (e não fundador) de uma tradição da qual as mulheres não são herdeiras, não lideram, não falam com suas deusas. Esta “herança cultural” apresentou ao capitalismo as formas de “masculinidade” e “feminilidade”, e é por meio deste “elemento

histórico e moral” que um domínio da opressão do sexo e da sexualidade pode ser integrado às teorias materialistas sobre a luta das mulheres no capitalismo (RUBIN, 2011: 38).

Rubin introduz no seu ensaio sua concepção de “sexo” e “gênero”, sendo o primeiro o corpo biológico e o segundo o domínio da cultura sob o corpo, o produto modificado pela atividade humana. “O sexo como conhecemos – identidade de gênero, desejo sexual e fantasia, conceitos de infância – é ele mesmo um produto social” (Tradução nossa. RUBIN, 2011: 39). Qualquer sociedade tem um sistema de economia política: no feudalismo, os estamentos sociais eram estratificados, e o grupo de oprimidos eram os servos, camponeses e escravos. Se a classe oprimida é a de trabalhadores assalariados, então o sistema é rotulado como “capitalista”. Da mesma forma, qualquer sociedade terá maneiras sistemáticas para lidar com o corpo, e o sistema sexo/gênero pode ser igualitário ou estratificado pelo gênero, mantendo a distinção entre a capacidade e a necessidade humana de criar um mundo sexual e os caminhos empiricamente opressivos pelos quais os mundos sexuais são organizados.

Gostaríamos de lançar foco para o brio da proposta teórica de Gayle Rubin: na década de 1970, a antropóloga propõe a incorporação e adaptação de métodos de peso nas Ciências Sociais – Marx, Mauss, Levi-Strauss, Freud e Lacan – colocando perspectivas que outrora não dialogariam, mas que a articulação do argumento com os resultados empíricos torna convincente. Além disso, Rubin quase adianta no seu ensaio a desconstrução pós-estruturalista das categorias sobre a experiência corporal. Em *O Tráfico de Mulheres*, a antropóloga esbarra, por exemplo, na aparência ideológica da noção de “sexo”. Entretanto, Rubin não radicaliza a sua análise, não desloca o conceito de “corpo”, e não questiona a fixidez e rigidez da categoria “sexo”. Uma vez que o sistema sexo/gênero se refere particularmente à dominação, sendo ela produto de uma relação social específica que a organiza, e indicando que a opressão é inevitável naquele domínio; a constituição corporal e sua distinção dos significados históricos atribuídos a ela nos parece relevante: como se realiza um processo de incorporação vivida e situada imerso em um contexto controlador e opressivo?

Fome é fome, mas o que conta como comida é culturalmente determinado ou obtido. Toda sociedade tem uma forma de atividade econômica organizada. Sexo é sexo, mas o que conta como sexo é igualmente culturalmente determinado e obtido. Toda sociedade também tem um sistema sexo/gênero – um conjunto de arranjos pelo qual

a matéria biológica do sexo humano e a procriação é moldada pela intervenção humana, social e satisfeita de uma maneira convencional, não importando quão bizarro algumas convenções possam ser (Tradução nossa. RUBIN, 2011: 39)

“(...) o que conta como sexo é igualmente culturalmente determinado e obtido (...) a matéria biológica do sexo humano e a procriação é moldada pela intervenção humana, social e satisfeita de uma maneira convencional (...)” (RUBIN, 2011: 39). A autora chamou essa “determinação cultural” de gênero, mas não percebeu que o termo “sexo” já denotava uma mistificação, como apontou Simone de Beauvoir em *O Segundo Sexo*, ou como a própria Rubin poderia argumentar: uma “convenção”. A antropóloga tentou responder como se estimula a adequação a essas convenções, mas não questionou sobre os regulamentos que insidiam sobre a facticidade corporal e, sem perceber, mantém a categoria “sexo” estável e anacrônica.

A Identificação no Sistema de Parentesco

Voltando a descrição do sistema sexo/gênero de Rubin, a antropóloga questiona: como se organiza e funciona a dinâmica do sistema sexo/gênero e como essa consegue definir e moldar os comportamentos dos seres humanos? A começar, Rubin procura responder à pergunta por meio da descrição dos sistemas de parentesco, porque esses seriam formas observáveis e empíricas do sistema sexo/gênero. Os sistemas de parentescos são sistemas de categorias e status que contradizem as relações biológicas e, portanto, escapariam de análises que tomam a biologia humana enquanto fator determinante na experiência histórica. Em algumas sociedades, o parentesco é expressão de interação social e organiza atividades econômicas, políticas e cerimoniais, bem como atividades sexuais. Porém, a antropóloga ressalta que a controvérsia nos trabalhos sobre o parentesco está especialmente na variabilidade desses sistemas de cultura para cultura. Ou seja, a etnografia e conclusões dos antropólogos observam e analisam uma formação social situada, de modo que os resultados podem não servir para algumas culturas, ou ser útil para entender como funcionavam somente famílias do sistema de parentesco observadas por Claude Levi-Strauss há, pelo menos, setenta anos.

Na contramão de Beauvoir, alguns conceitos da antropologia estruturalista foram incorporados por Rubin para explicar a influência do sistema de parentesco na vida das mulheres, como: dádiva, tabu do incesto e trocas de mulheres. Segundo Marcel Mauss (cf. RUBIN, 2011: 43), um dos aspectos da organização de sociedades é o intercâmbio de objetos (comida, feitiços, rituais, palavras, nomes, ornamentos, ferramentas e poderes) que circulam dentro e entre estas sociedades criando ou afirmando uma conexão social de confiança, reciprocidade e solidariedade entre elas. Apesar da valorização da solidariedade na troca de dádivas, isto também fortalece meios de comércio políticos e econômicos. Rubin afirma que essas trocas constituem teias do discurso social, os meios pelos quais as sociedades se mantêm unidas na ausência de instituições governamentais mais especializadas.

Segundo Rubin, em *As Estruturas*, Lévi-Strauss adicionou à teoria da reciprocidade de Mauss a ideia de que o casamento é a forma mais básica de troca de dádivas, no qual a mulher é o mais valioso item a ser trocado, prioritariamente entre famílias não-consanguíneas. Nesse caso, o tabu do incesto - a proibição da união entre parentes que partilham da mesma linhagem familiar - seria um mecanismo para assegurar que estas trocas fossem entre grupos diferentes. No entanto, o conteúdo das proibições é histórico e varia de sociedade para sociedade de maneira que o tabu do incesto não pode ser explicado só por meio da prevenção da ocorrência de cruzamento de material genético próximo. Caso contrário ele seria um fenômeno para todas as sociedades humanas. Rubin afirma que o resultado da troca de mulheres são mais profundos que os resultados das transações de outras dádivas, porque não está apenas estabelecida numa relação de reciprocidade, mas de um tipo de organização que distribui poder. Segundo Rubin, “troca de mulheres” é um conceito poderoso porque localiza a opressão nos sistemas sociais, e não na biologia, sugerindo que o *locus* da opressão da mulher está também na troca de mulheres pelo casamento, e não só no comércio de mercadorias. No entanto, “troca de mulheres” também é um conceito problemático à medida que é possível argumentar logicamente que o tabu do incesto e os resultados de sua aplicação constituem a origem das culturas. No limite, é possível deduzir que a derrota da mulher ocorreu na gênese da cultura, sendo, portanto, o seu pré-requisito. Assim, a agenda feminista deveria incluir a desestruturação da cultura e sua substituição por um fenômeno inteiramente novo. Porém, a argumentação de Rubin não se encerra por aqui.

O sistema de parentesco é uma imposição sobre parte do mundo natural, uma “produção”, uma transformação de objetos e pessoas em *coisas* para fins sociais. Como um

modo de produção de vida, tem suas próprias relações de produção, distribuição e troca, incluindo certo tipo de propriedade em forma de pessoa: a mulher. Segundo a antropóloga, o conceito de troca de mulheres é um atalho para expressar que as relações sociais do sistema de parentesco especificam que homens têm certos direitos sobre as familiares mulheres e que elas não têm os mesmos direitos nem entre elas mesmas, nem entre seus parentes homens. São relações políticas e econômicas nas quais as mulheres não têm direitos muito menos sobre elas mesmas. Nas palavras de Rubin, “a ‘troca de mulheres’ é um passo inicial na construção de um arsenal conceitual pelo qual os sistemas sexuais podem ser descritos” (Tradução nossa. RUBIN, 2011: 47).

A divisão do trabalho na categoria “sexo” também pode ser vista como um tabu contra arranjos sociais que não contenham ao menos um homem e uma mulher em um casamento heterossexual. Para que o sistema de parentesco possa funcionar, alguns tipos de pessoas, comportamentos e relacionamentos são exigidos para assegurar a formação de uma estrutura econômica minimamente viável: a família mononuclear heterossexual. Dessa forma, a divisão do trabalho no “sexo” também pode ser apreendida como um tabu contra a igualdade entre mulheres e homens à medida que divide os corpos em duas categorias exacerbando as diferenças biológicas e criando o “gênero”. Nesta linha argumentativa, a organização social do sexo descansa no gênero, na heterossexualidade obrigatória e no constrangimento do comportamento humano. Por isso, “gênero” é compreendido em Rubin como uma imposição social da divisão dos sexos, além de produto das relações sociais de sexualidade e das diferenças biológicas.

Homens e mulheres são, claro, diferentes. Mas eles não são tão diferentes como a noite e o dia, terra e céu, yin e yang, vida ou morte. De fato, do ponto de vista da natureza, homens e mulheres são mais próximos uns dos outros do que qualquer outra coisa – por exemplo, montanhas, cangurus ou coqueiros. A ideia de que homens e mulheres são mais diferentes uns dos outros do que qualquer outra coisa deve vir de outro lugar que não a natureza (RUBIN, 2011: 47)

A heterossexualidade é uma instituição política onde os indivíduos são generificados para tornar o casamento heterossexual inevitável como meio de interdependência econômica. Assim, o tabu do incesto pressupõe um outro tabu sobre a homossexualidade, ainda que

poucos sistemas de parentescos resultem em formas particulares de relacionamentos entre pessoas do mesmo gênero. Mesmo nestas exceções, Rubin explica que as regras do gênero e da heterossexualidade obrigatória estão presentes, pois elas existem para constranger ambos os comportamentos e personalidades sejam do homem ou da mulher.

Se, por um lado, algumas generalidades podem ser extraídas da antropologia sobre o parentesco; por outro, essas categorizações não explicam os mecanismos pelos quais as convenções de sexo e gênero podem ser inscritas nas crianças. Neste sentido, a psicanálise oferece uma teoria sobre os resíduos deixados nos indivíduos no confronto com as regulamentações do modo de vida no qual nasceram. Logo, munida da psicanálise, Rubin mobiliza o conceito de “sistema de parentesco” para descrever um processo de aculturação no nível estrutural, e “crise edipiana” para explicar os constrangimentos que uma criança andrógina e bissexual sofre até se adequar com um significado exterior a ela e socialmente colocado. Neste viés, o “complexo de Édipo” é entendido como um mecanismo para a produção do comportamento humano.

A Identificação Edipiana

Na infância, a crise edipiana ocorre quando a criança aprende regras sexuais embebidas nos termos da família heterossexual e do parentesco. Ela começa quando a criança compreende o sistema e aceita se submeter a ele ou não. Além disso, para Rubin, todas as crianças contêm todas as possibilidades sexuais disponíveis para a expressão humana sendo que em diferentes sociedades apenas algumas podem ser expressadas, sendo outras constrangidas e apartadas do convívio social. Quando a criança sai da crise edipiana, a libido e a identidade de gênero podem estar organizadas na inflexibilidade das regras da cultura na qual os indivíduos estão inseridos. Há uma clara distinção, então, entre “estado pré-edipiano” e o “estado pós-edipiano”: antes da crise, o corpo da criança é sexuado, andrógino e bissexual; depois, ela recebe dois dos signos “mulher”, “homem”, “heterossexual”. Como não questiona a normatividade do “sexo”, apreende-se que o corpo biológico nasce com as crianças e a função das regras de gênero é extravasar as características anatômicas inerentes para justificar tratamentos desiguais entre mulheres e homens.

O “falo” carrega a distinção entre “quem troca” e “quem é trocado” dentro do sistema de parentesco, ou seja, quem detém mais e menos poder dentro de uma organização social; indicando que o homem é quem detém os direitos sobre a mulher, enquanto essa não pode decidir sobre ela mesma. O falo também é um objeto simbólico que é trocado dentro e entre as famílias e o “complexo de Édipo” é a expressão da circulação do falo na troca dentro do núcleo familiar, uma inversão da troca de mulheres no sistema de parentesco. Neste sentido, o falo é mais do que um aspecto que distingue os sexos, é a encarnação do status do homem e expressão da transmissão da dominância masculina cujos traços incluem identidade de gênero e a divisão dos sexos. Assim, o conceito de “inveja do pênis” carrega o significado da inquietude das mulheres em uma cultura fálica, e não a inferioridade intrínseca das mulheres aos homens - como algumas interpretações podem levar a entender.

Segundo Rubin, na fase pré-edipiana, o indivíduo é andrógino e está na fronteira entre a biologia e a cultura, sendo que o tabu do incesto e a troca de mulheres constituem a fronteira entre o “estado andrógino/bissexual” e o “estado do gênero”. Nos indivíduos, a crise edipiana ocorre concomitantemente ao início da troca do falo na família, e a criança aprende as diferenças entre os sexos e que deve escolher entre dois gêneros: o da mãe ou o do pai. Também aprendem que algumas sexualidades são proibidas por meio do tabu do incesto e que a mãe não está disponível afetivamente, pois pertence somente ao pai. Ao final, são ensinados que os dois gêneros não têm os mesmos direitos na sociedade, revelando a desvantagem que a mãe tem em relação ao patriarca da família. Se a fase edipiana ocorre conforme esperada, a menina “aceita sua castração” e sua estrutura libidinosa e objetos de desejo estão congruentes com as regras de gênero. Ela será feminina, passiva e heterossexual. Segundo a antropóloga, é possível argumentar que a criação da feminilidade em curso na socialização da mulher é um ato de brutalidade psíquica que a deixa imersa na supressão do ressentimento.

A antropologia estruturalista e a psicanálise elucidam quais seriam as estruturas sociais e psíquicas da opressão sexual, lembrando da magnitude contra algumas mulheres lutam, oferecendo análises e quadros preliminares do mecanismo político que deve ser rearranjado. O encaixe entre as teorias é notável:

TEORIA PSICANALÍTICA

TEORIA ESTRUTURALISTA

Dimensão psicológica (subjética)

Dimensão estrutural (história)

A fase edipiana divide os sexos

Os sistemas de parentescos requerem a divisão dos sexos

A crise edipiana é a fase de assimilação das regras e das proibições (tabus)

Os sistemas de parentescos incluem um conjunto de regras que governam a sexualidade

A fase edipiana constitui o desejo sexual

A heterossexualidade compulsória é produzida pelo parentesco

O complexo de Édipo confere direitos ao homem sobre os garotos e a hereditariedade do falo, forçando as garotas a aceitarem sua situação de castração

O sistema de parentesco estabelece uma diferença radical nos direitos entre homens e mulheres

Se a análise de Rubin está correta, os movimentos feministas deveriam resolver a cultura da crise edipiana, organizando os domínios de sexo e gênero de maneira que a experiência da incorporação das regras sociais seja menos destrutiva. Daí se desdobra que, se a divisão sexual do trabalho responsabilizasse ambos adultos pelos cuidados com as crianças, a menina não seria induzida a abandonar o desejo e admiração pelo *status* da mãe por conta de seu papel de fêmea reprodutora e submissa. Assim, o falo não seria tão valorizado e a escolha posta à sua frente seria bissexual e a heterossexualidade não seria decisiva. Se o sistema não fosse organizado de forma que os homens detivessem direitos sobre as mulheres, ou seja, se não houvesse troca compulsória de mulheres e divisão desigual e injusta entre os gêneros, o drama edipiano se tornaria uma relíquia.

Segundo Rubin, a vida sexual humana será sempre sujeita a convenções e intervenções humanas, porque a nossa espécie é social, cultural e articulada. No entanto, os mecanismos destas estruturas não precisam ser independentes das escolhas conscientes. Seria preciso retomar os meios de produção da sexualidade, reprodução e socialização, e fazer decisões conscientes para libertar a vida sexual humana das relações arcaicas que a deforma e corrompe. Para a antropóloga, um processo revolucionário no sistema sexo/gênero libertaria não só a mulher, mas toda “personalidade humana” do reinado do gênero. O sistema deve ser reorganizado por meio da ação política, sugerindo uma visão política e utópica feminista que busca, não a eliminação dos homens, mas a reorganização do sistema que cria a divisão sexual pelo gênero. Os movimentos feministas deveriam sonhar, então, com a busca por uma sociedade andrógina, onde a anatomia de alguém seja irrelevante assim como com quem se relaciona afetivamente.

Ao assimilar a antropologia estruturalista e a psicanálise em sua análise, Rubin permite articular o sistema sexo/gênero ao modo de produção capitalista, se afastando das tendências de explicar a opressão só no jogo de forças econômicas. A argumentação da antropóloga é bem convincente, principalmente por conta da intensa etnografia que Rubin utiliza para fundamentar a sua análise, por sua vez, na metodologia do materialismo histórico. O reflexo do discurso marxista é notável tanto na metodologia quanto na articulação da sua utopia política. Além disso, Rubin já adiantava em seu ensaio de 1975 que as relações de trocas de mulheres e de mercadorias não eram só expressão da organização econômica ou cultural, mas era a revelação das hierarquias na distribuição de poder - o que Michel de Foucault e Judith Butler também irão afirmar.

A nosso ver, entretanto, Rubin esbarra em algumas questões que não conseguiu resolver em *O Tráfico de Mulheres*: será que é possível encontrar uma distinção entre “subjetividade”, “identidade” e “sujeito” na teoria antropológica de Rubin; por que o núcleo familiar ser a primeira organização política na qual as contradições do sistema sexo e gênero são evidenciadas; por que do corpo ser inserido na análise materialista na sua aparência, “sexo”, e não como um processo de incorporação das contradições do sistema político do gênero e da sexualidade; e se as descrições do estruturalismo e da psicanálise sobre algumas sociedades do parentesco são suficientes para mensurar como as regras sobre o gênero e a sexualidade agem no processo de coesão e coerência da identidade e da coletividade.

Anos após a publicação de *O Tráfico de Mulheres*, na entrevista concedida à Judith Butler, Gayle Rubin descreve como a sua perspectiva mudou, especialmente após a leitura de *A História da Sexualidade - v. 1* (1976), de Michel de Foucault, e *Problemas de Gênero*, de Butler. Nas suas palavras: “Eu nunca afirmei que a sexualidade e o gênero eram sempre desconectados, apenas que eles não eram idênticos. Além disso, os relacionamentos são situados, não universais, e devem ser determinados em situações particulares. Eu acho que eu irei deixar qualquer outro comentário mais profundo sobre gênero com você [Butler] como a soberana “Rainha” do Gênero!” (Tradução nossa. RUBIN, 2011: 309). Recentemente, a antropóloga publicou *Deviations. A Gayle Rubin Reader* (2011), uma compilação dos seus estudos mais antigos, suas autocríticas e explicações sobre quais são os seus objetivos nas etnografias da *queer* e da *leather culture*.

Entretando, em *O Tráfico de Mulheres*, a crítica de Rubin parte de uma noção de sujeito antropológico, “mulheres”, cujas características são restritas a um grupo muito específico de seres humanos, principalmente se formos pensar em termos de estabilidade e imutabilidade do “sexo”. O conteúdo dessa noção de “sujeito”, ou “representação da identidade”, supõe um corpo que está apto para desejar todos os corpos andróginos. Antes da interferência dos arranjos do sistema sexo/gênero na identidade, o sujeito não tem gênero e age conforme uma condição que seria natural. Após a ação do sistema de parentesco e da crise de identidade, os corpos já estão imersos nas regras de gênero e sexualidade: é uma mulher, ou um homem, heterossexual.

A bissexualidade e a homossexualidade feminina e masculina são, nessa perspectiva, as maiores evidências da artificialidade das divisões de gênero e sexualidade – e se constituem como resistência ao impacto do sistema sexo/gênero nas decisões individuais e coletivas. Entretanto, quando toma os corpos pelas lentes do “sexo” binário, Rubin articula a sua argumentação em categorias discursivamente excludentes e, por isso, recebe algumas críticas.

As Políticas de Gênero

Para a segunda onda feminista nas décadas de 1960 e 1970, a apropriação da separação e diferenciação entre sexo (anatomia e fisiologia) e gênero (comportamento e autoidentificação) foi estrategicamente relevante ao desafiar a convicção da anatomia humana enquanto uma determinação para todos os seres humanos. A partir de então era possível argumentar que há diferenças corporais, mas que estas não têm alguma relevância no que tange às capacidades, possibilidades e oportunidades dos sujeitos, porque as noções de “mulher” e “homem” mudam de tempos em tempos históricos. Não obstante, a dicotomia permite distanciar as causalidades criadas e atribuídas aos corpos, comportamentos e sentimentos humanos; uma vez que admite que os papéis de gênero sejam socialmente produzidos e, dessa forma, não constituem uma essência. Neste mesmo período, a androginia é tomada enquanto um ideal de igualdade e fim do gênero, uma condição na qual a biologia não tem mais implicações na vida subjetiva e social de qualquer pessoa. Nas palavras de Iris Marion Young,

(...) essas pessoas andróginas nesta sociedade transformada não teriam categoricamente formas distintas de vestimentas, comportamentos, profissões, propensões à agressividade e à passividade, associadas a suas incorporações [embodiement]. Nós seríamos apenas pessoas com corpos variados (Tradução nossa. YOUNG, 2005: 13)

No final da década de 1970, segundo Young (2005), o foco das teorias feministas estava nas especificidades sociais e psicológicas da “feminilidade”, uma identidade generificada das mulheres. Foram desenvolvidas teorias sobre as identidades do gênero feminino como expressão de uma estrutura geral, seja da subjetividade ou da sociedade, partindo do pressuposto de que o “gênero” define as vidas e as possibilidades da maioria das mulheres. Essa perspectiva foi criticada como essencialista, porque teria assumido a maternidade, por exemplo, como algo definitivo na experiência de todas as mulheres e assumindo precipitadamente que elas desejam estar em relacionamentos heterossexuais. Além disso, segundo Angela Davis, esta perspectiva teórica também teria falhado em responder sobre como as diferenças de posição de “raça” e “classe” também influenciam nas práticas do cuidado, extrapolando a especificidade das famílias nucleares urbanas e das formas de

produção, ignorando as contradições históricas nas organizações da família e do trabalho (DAVIS, 2016).

Já a partir da década de 1980, as críticas feministas questionam a distinção entre sexo e gênero, abrindo possibilidades para se pensar a pluralidade de identidades e práticas interseccionais. Se, por um lado, as vertentes humanistas presumem a existência de uma identidade - mulher - pela qual a representação política é almejada, buscando estender a elas a legitimidade e a visibilidade enquanto sujeitos políticos; por outro, esta mesma identidade também distorce a diversidade entre as mulheres, atribuindo a todas elas características e necessidades que nem sempre são comuns - é o que argumenta Judith Butler em *Problemas de Gênero*.

Para a filósofa, haveria um problema político na suposição de que o termo “mulheres” denota uma identidade: primeiro, porque o sujeito é mais do que as características específicas de seu gênero; segundo, porque o gênero nem sempre se constituiu de maneira semelhante em diferentes contextos históricos; terceiro, porque é impossível separar o gênero de outros marcadores de identidade, como raça, classe e sexualidade; e, por fim, porque a presunção de uma base identitária comum é frequentemente acompanhada da idealização da opressão às mulheres e da hegemonia patriarcal e masculina. Portanto, a suposta universalidade e estabilidade do sujeito do feminismo insere uma fragmentação no interior do próprio movimento político e sugere os limites da política de identidade, como afirma Judith Butler:

Fazer apelos à categoria das mulheres, em nome de propósitos meramente ‘estratégicos’, não resolve nada, pois as estratégias sempre têm significados que extrapolam os propósitos a que se destinam. Nesse caso, a própria exclusão pode restringir como tal significado inintencional, mas que tem consequências. Por sua conformação às exigências da política representacional de que o feminismo articule um sujeito estável, o feminismo abre assim a guarda a acusações de deturpação cabal da representação (BUTLER, 2013: 22).

Neste sentido, seria preciso formular uma crítica às categorias de identidade que a microfísica do discurso engendra, naturaliza e imobiliza por meio de uma *genealogia*

feminista da categoria “mulheres”, procurando determinar quais são as operações políticas que produzem e ocultam o que se qualifica como sujeito do feminismo. Ao contrário da ontologia, na qual o cerne da reflexão filosófica está no processo de constituição da história humana, a genealogia analisa a constituição dos saberes enquanto elementos de um dispositivo estratégico de poder, procurando evidenciar como os discursos manifestam e constituem práticas organizadas e organizadoras. Neste sentido, o que se entende por “história”, “humano” ou “existência” não são somente efeitos e produtos de um dispositivo discursivo, mas também existe para fundamentá-lo.

A genealogia dos discursos rompe com a tradição de interpretação dos símbolos e dos mitos a partir da autoridade do autor, que é tomado enquanto fundador de todos os sentidos e significados. O método se engaja, por outro lado, na compreensão do discurso na sua singularidade e descontinuidade. Neste sentido, não importa o que o autor não disse, ou quis dizer, ou quais são as origens dos discursos; interessa interrogar sobre as regras da formação dos saberes e o que faz com que algo que foi dito se torne consenso, dominante, ou “verdadeiro”. Nota-se que, ao contrário da ontologia, o foco da reflexão filosófica não está na subjetividade e como esta se constitui na sua relação com outras subjetividades, mas na ênfase das relações entre “saber” e “poder” que constituem o que se compreende enquanto “humano” (“sujeito” ou “indivíduo”), porque o método genealógico procura descrever e analisar quais são as condições políticas de possibilidade de existência: como o exercício do poder cria o saber e como o saber engendra o poder, de modo que não se exerce um sem o outro.

Logo, os objetivos da análise genealógica estão na preocupação com os seguintes questionamentos: quais são as possibilidades de existência dentro de um espaço de ordem que constitui os saberes de cada época? Quais são as possibilidades de aparecimento dos saberes? Como se determina o que pode ser pensado, ou não? Quais são os efeitos de poder que circulam nestes enunciados? Como se constitui e se mantém a microfísica política por meio dos saberes? Quais são os “regimes de verdade” que qualificam um discurso como verdadeiro? Quais são os discursos que foram escolhidos por estes “regimes de verdade”? Quais técnicas e procedimentos foram escolhidos para a obtenção da verdade? (VANDRESEN, 2008)

A Desconstrução do Sexo e Gênero

O ímpeto de Butler é questionar conceitos, formulações teóricas, metodológicas e práticas feministas, chamando atenção para a reiteração desta interdependência entre saber e poder presente também na política de representação feminista, justamente porque o que o método genealógico pretende é desvincular “saber/poder” de “verdade”, e evidenciar como o poder cria coesão e consenso também por meio dos métodos filosófico-científicos e seus conceitos. A filósofa busca desconstruir essa relação entre saber/poder presente no “sujeito do feminismo”, fundamentado nas noções de “mulher”, “identidade”, “sexo” e “gênero” presente em algumas teorias feministas, incluindo nas de Beauvoir e Rubin. Conforme Butler, há a suposição da existência de um “feminino natural ou biológico” que, em sequência, é transformado em uma “mulher socialmente subordinada”, sendo que o “sexo” é entendido enquanto a “matéria prima” e o “gênero” a cultura, o “fabricado” (BUTLER, 2013: 65). No entanto, Butler defende que o próprio conceito de “sexo-enquanto-matéria” é uma formação discursiva que atua como fundação da distinção natureza/cultura e das estratégias de dominação sustentadas por ela.

A relação binária entre cultura e natureza promove uma relação de hierarquia em que a cultura ‘impõe’ significado livremente à natureza, transformando-a, consequentemente, num Outro a ser apropriado para o seu uso ilimitado, salvaguardando a idealidade do significante e a estrutura de significação conforme o modelo de dominação (BUTLER, 2013: 66)

A evocação de um “antes”, uma existência pré-discursiva, também é produto do poder jurídico, pois a hipótese da integridade do sujeito perante a lei é um vestígio contemporâneo da hipótese liberal clássica de um estado natural pré-contrato social. Segundo Butler, o uso do recurso feminista de um passado anterior ao contrato social tem que ser cauteloso, pois deve evitar uma reificação politicamente problemática das experiências das mulheres. Ainda que seja possível encontrar traços de um futuro utópico no passado pré-jurídico, a postulação deste “antes” na teoria torna-se politicamente preocupante quando obriga o futuro a materializar uma noção idealizada do passado. Butler ainda adverte que este

ideal pode servir a objetivos conservadores, além de introduzir no seio do feminismo uma fragmentação que este pretende superar.

A invocação performativa de um ‘antes’ não histórico torna-se premissa básica para garantir uma ontologia pré-social de pessoas que consentem livremente em ser governadas, constituindo assim a legitimidade do contrato social. (BUTLER, 2013: 20)

Butler afirma que a distinção entre “sexo” e “gênero”, levada ao seu limite lógico, sugere uma descontinuidade entre corpos sexuais e os gêneros, como se fosse também uma reprodução da dicotomia cartesiana entre “corpo” e “mente” na qual o segundo domina o primeiro, que é sempre fixo e passivo às ações externas. Além disso, a filósofa questiona a compreensão binária da morfologia e constituição destas duas categorias: uma vez que a hipótese de um sistema binário de “sexo” e “gênero” (onde alguns são classificados enquanto “macho” ou “masculino”, ou “fêmea” e “feminino”) é problematizada, é implicitamente encerrada a crença na qual o “gênero” reflete mimeticamente, e é restrito, pela categoria “sexo”.

Quando o *status* construído do gênero é teorizado como radicalmente independente do sexo, o próprio gênero se torna um artifício flutuante, com a consequência de que *homem* e *masculino* pode, com igual facilidade, significar tanto um corpo feminino como um masculino, e *mulher* e *feminino*, tanto um corpo masculino como um feminino (Grifos da autora. BUTLER, 2013: 24-25)

A cisão do sujeito entre “sexo” e “gênero” levanta uma série de outros questionamentos, principalmente no que se refere ao caráter fixo e imutável da categoria “sexo”. A filósofa defende que o conceito de “sexo” é tão culturalmente construído como a categoria de “gênero”, de modo que a distinção entre os dois conceitos passa a não ser mais operativa. Uma vez que o “sexo” é uma categoria tão discursivamente construída como “gênero”, daí resulta que o “gênero” não é somente a inscrição cultural de um significado de

sexo previamente imposto, mas o próprio aparato de produção mediante o qual os “sexos” são estabelecidos. Assim, não há como recorrer a um corpo sem que este não tenha sido interpretado antes por meio de significados culturais, de modo que o corpo é em si mesmo uma construção. O que se entende por “sexo” é efeito dos discursos sobre “gênero”.

Não obstante, Butler afirma que a ideia de “gênero” como uma construção cultural, ou resultado da imposição de um conjunto de normas sociais, também sugere certo determinismo, ao entender os corpos como recipientes passivos de uma lei cultural inescapável. Neste sentido, a cultura também se torna um destino, tendo-se a impressão que o “gênero” é tão determinado e fixo quanto a natureza.

(...) o gênero não está para a cultura como o sexo está para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual a ‘natureza sexuada’ ou ‘um sexo natural’ é produzido e estabelecido como ‘pré-discursivo’, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra *sobre a qual* age a cultura. (...) Na conjuntura atual, já está claro que colocar a dualidade do sexo num domínio pré-discursivo é uma das maneiras pelas quais a estabilidade interna e a estrutura binária do sexo são eficazmente asseguradas. Essa produção do sexo *como* pré-discursivo deve ser compreendida como efeito do aparato de construção cultural que designamos por *gênero* (Grifos da autora. BUTLER, 2003: 25-26)

Butler afirma que a distinção entre “sexo” e “gênero” parece pressupor uma generalização do “corpo” como um ente preexistente à aquisição do significado sexuada, e que esta concepção tem precedentes cristãos e cartesianos, compreendendo o corpo como uma matéria inerte, um vazio profano. Ademais, o pressuposto de “sexo” e “gênero” como categorias fixas e livres é em função de certos dogmas humanistas serem tomados enquanto pressupostos para qualquer análise de gênero porque, presumindo o sujeito enquanto portador de vários atributos essenciais e não-essenciais, a posição feminista humanista compreende o gênero enquanto um atributo da pessoa, caracterizada, por sua vez, como uma substância ou um “núcleo” de gênero preestabelecido, uma identidade.

Contudo, como já adiantamos na introdução desta dissertação, Butler afirma que o gênero não denota um ser substantivo, mas “um ponto relativo de convergência entre

conjuntos específicos de relações cultural e historicamente convergentes” (BUTLER, 2003: 29). Consequentemente, como ponto de partida para uma genealogia do gênero, a filósofa sugere que as concepções universais de “pessoa” ou “humano” sejam deslocadas nas suas posições históricas, compreendendo o gênero enquanto uma ação, uma “performance”. Em outras palavras, “a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser” (BUTLER, 2003: 59).

Em sua genealogia da ontologia do gênero, Butler busca, portanto, compreender a produção discursiva da plausibilidade da identidade “mulher” e da distinção binária entre os “sexos” e os “gêneros”, sugerindo que certas configurações culturais assumem o lugar do “real” e consolidam sua hegemonia por meio da naturalização apta e bem sucedida. Essa genealogia desconstrói a aparência substantiva do gênero, desmembrando seus atos constitutivos, explicando e localizando esses atos no interior de sua estrutura provisória, por sua vez, também criada pelas forças que policiam a aparência social do gênero.

Expor os atos contingentes que criam a aparência de uma necessidade natural, tentativa que tem feito parte da crítica cultural pelo menos desde Marx, é tarefa que assume agora a responsabilidade acrescida de mostrar como a própria noção de sujeito, só inteligível por meio de sua aparência de gênero, admite possibilidades excluídas à força pelas várias reificações do gênero constitutivas de suas ontologias contingentes. (BUTLER, 2013: 59)

Butler retoma a problemática da formação discursiva do “sujeito” e do “corpo” na obra *Bodies that matter. On the Discursive Limits of Sex*, de 1993, onde faz algumas reconsiderações sobre a materialidade do corpo e a ação performativa do gênero. Conforme a filósofa, as críticas voltadas às análises de *Problemas de Gênero* questionam sua proposta de atividade crítica por meio das práticas performativas de gênero e a compreensão de uma materialidade construída do sexo.

Se o gênero se constrói através das relações de poder e, especificamente, de restrições normativas que não somente produzem, senão que, ademais, regulam os diversos seres corporais, como se poderia fazer derivar a atividade dessa noção de

gênero, entendido como o efeito do constrangimento produtivo? Se o gênero não é um artifício que se pode adotar ou rechaçar à vontade e, portanto, não é um efeito da escolha, como poderíamos compreender a condição constitutiva e compulsiva das normas de gênero sem cair nas redes do determinismo cultural? Como precisamente podemos compreender a repetição ritualizada através da qual essas normas produzem e estabilizam não somente os efeitos do gênero, senão também a materialidade do sexo? E esta repetição, esta rearticulação, pode também constituir uma oportunidade para reelaborar de maneira crítica as normas aparentemente constitutivas do gênero? (Tradução. BUTLER, 2001: 14).

Butler admite que o discurso da “construção” não é adequado para argumentar que não há “sexo” pré-discursivo, ou um ponto de referência tangível sobre o qual age o gênero. Contudo, afirmar que o “sexo” é generificado tampouco é defender que a materialidade dos corpos é forçadamente produzida pela ação do gênero. Conforme a filósofa, a categoria “sexo” é normativa, um ideal regulatório. O “sexo”, mais do que matéria bruta, é parte das práticas regulatórias que produzem corpos para serem governados, um ideal regulatório cuja materialização acontece por meio de práticas regulatórias:

Em outras palavras, ‘sexo’ é um constructo ideal que se materializa forçadamente (*forcibly materialized*) através do tempo. Não é um simples fato ou uma condição estática do corpo, mas um processo através do qual normas regulatórias materializam o ‘sexo’ e alcançam esta materialização por meio da reiteração forçada destas normas (Tradução nossa. BUTLER, 1993: 12).

Assim, Butler compreende a materialização dos discursos como um dos efeitos mais produtivos do poder e, portanto, o “sexo” deve ser pensado, não simplesmente como um “corpo” ou como alguém é, mas em sua própria normatividade. Logo, o corpo não pode ser inserido nas teorias sem considerar a realização de normas regulatórias que qualificam este corpo no domínio da inteligibilidade cultural. Em outras palavras, as normas regulatórias de “sexo” agem performativamente, ou seja, por meio de práticas reiterativas que materializam a diferença sexual binária para a consolidação, principalmente, do imperativo heterossexual - e algumas teorias feministas teriam incorporado essa mesma noção normativa de “sexo”.

Conforme Butler, há em *O Segundo Sexo* uma distinção problemática entre “sexo” e “gênero” implícita na afirmação “não se nasce mulher, torna-se mulher”. Na interpretação da filósofa, Beauvoir não só teria sugerido que o “gênero” é construído, mas que também há um agente implicado em sua formulação e que este agente assume e se apropria livremente deste “gênero”. O “tornar-se mulher” é, portanto, sempre uma compulsão subjetiva em direção a uma forma cultural, tomando o sujeito enquanto um “instrumento incorpóreo de uma liberdade radical” (BUTLER, 2013: 31), pois este pode repudiar sua incorporação socialmente marcada e se tornar um sujeito dono de sua própria existência. A reprodução acrítica das distinções cartesianas e estruturalistas entre “mente” e “corpo”, “natureza” e “cultura”, “sexo” e “gênero” limita a filosofia humanista de Beauvoir.

(...) fica claro que Beauvoir mantém o dualismo mente/corpo, mesmo quando propõe uma síntese desses termos. A preservação desta distinção pode ser lida como sintomática do próprio falocentrismo que Beauvoir subestima (BUTLER, 2003: 32)

A filósofa opõe “gênero performativo” ao “gênero essencialista”, afirmando que, quando alguém performa o seu gênero, esse é uma ação e não uma substância. Algo muito próximo ao que Beauvoir defende em *O Segundo Sexo*: existimos no momento no qual agimos e, portanto, nós somos o que fazemos com as nossas ações (MOI, 2009: 56). Além disso, tanto Beauvoir quanto Butler admitem que, quando a maioria das pessoas age conforme as regras de gênero, o que Beauvoir chamaria de mistificação, essas mesmas normas são reforçadas e mantidas. Nos termos de Moi, “explicar o gênero como alguma coisa que *fazemos*, menos do que alguma coisa que *somos*, pode não ser uma ideia inteiramente nova, e eu não tenho dificuldade na compreensão deste apelo” (Tradução nossa e grifos da autora. MOI, 2009: 56)

Por fim, as teorias pós-estruturalistas sobre o sexo/gênero preferem pensar em termos de *subversão* das normas sociais dominantes, porque as utopias também são narrativas de um ideal de futuro. Ao contrário de Rubin, que defendia a rearticulação das convenções sobre o sexo e a sexualidade por meio de esforços conscientes, as teorias pós-estruturalistas não encorajam a insistência na ideia de agência humana, pois ela mesma é resultado e aparato

sobre o qual os discursos engendram suas teias e as fortificam. A intencionalidade da performance não é atribuída pelas *drag queens*, mas pelo próprio contexto, porque as normas dominantes de gênero podem ser parodiadas no contraste com a irregularidade e aleatoriedade das ações humanas. Butler se assemelha muito a Rubin quando afirma que as ações da *drag queens* provocam a instabilidade e problematização do gênero, pois a antropóloga defendeu em *O Tráfico de Mulheres* que a bissexualidade e a homossexualidade feminina, e masculina, revelavam a artificialidade do sistema sexo/gênero. Entretanto, havia espaço na crítica de Rubin para a agência, pois os sujeitos poderiam rearticular os modos de vidas por meio de escolhas deliberadas. Em Butler, a própria possibilidade de escolha é efeito de uma articulação entre saber/poder.

Segundo Toril Moi, para se pensar uma teoria sobre a subjetividade encarnada não é preciso recorrer à dicotomia entre sexo e gênero. Simone de Beauvoir em *O Segundo Sexo* pode oferecer uma alternativa sofisticada sobre a incorporação da subjetividade. Tal singularidade teria ficado em segundo plano quando a obra da filósofa existencialista foi interpretada por meio da perspectiva da distinção entre sexo e gênero, falhando na compreensão de corpo situado e ambíguo que as teorias feministas atuais procuram descrever. Nas palavras de Moi, “em suma, a afirmação de Beauvoir que ‘alguém não nasce, mas se torna uma mulher’ tem sido mal compreendida pelas feministas contemporâneas. Lacan retornou a Freud; é tempo para as teóricas feministas retornarem a Beauvoir” (MOI, 2009: 5). Esta será a discussão próximo capítulo.

O PARADIGMA DA SUBJETIVIDADE CORPORAL

A Experiência do *Tornar-se Corpo*

Delimitamos os principais conceitos da filosofia da existência de Simone de Beauvoir no primeiro capítulo. Demonstramos o quanto as ideias presentes nas obras da filósofa são singulares e complexas em suas definições, e como as noções de “experiência vivida”, “situação”, “liberdade” e “ambiguidade” são fundamentais para compreender como a filósofa francesa apreende o processo de subjetivação humana. “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (BEAUVOIR, 2009: 361). Argumentamos que esta afirmação não pode ser interpretada simplesmente como uma transformação voluntária do estado de natureza para um estado social, ou como uma mente autoritária comandando um corpo totalmente submisso. Na filosofia da existência de Beauvoir, os seres humanos não *são*, mas se *fazem* como realidade ao longo de sua própria história. Por isso, não se nasce “mulher” ou “homem”, pois estes são alguns dos significados materializados em corpos e experiências humanas, de modo que não se verifica na concretude dos atos qualquer ser humano que corresponda exatamente com as mistificações “mulher”, “homem”, “feminino”, “masculino”, “fêmea”, “macho”. Esses significados são históricos, se modificam ao longo do tempo, e não definem como alguns indivíduos constituem a sua própria trajetória.

Os seres humanos não são seres finalizados, elas se forjam por meio de sua própria incompletude, se fazem em processos incessantes de sua própria subjetivação existencial, exercícios contínuos e autofundantes da limitação da sua liberdade. *Tornar-se* mulher, portanto, não é alcançar uma forma idealizada e final, mas viver o que se entende socialmente como “mulher” e “feminilidade”. Ainda assim, esse *tornar-se* não significa a adesão total das prescrições sociais; pelo contrário, os seres humanos podem agir de maneira criativa, ressignificando na experiência o que é *ser* mulher ou homem. A existência humana se supera e muda nas concretizações das ações dos sujeitos e as idealizações sobre biologia, psicologia ou economia não conseguem premeditar como os indivíduos atuarão ao longo do tempo. O comportamento socialmente identificado como “feminino” não é expressão direta da natureza, ou uma identidade culturalmente fixada, mas reação secundária às situações nas quais

algumas mulheres podem viver, a incorporação subjetiva das mistificações sobre o *ser* feminino. “Roupas, rostos, corpos, sorrisos, atitudes, interesses, ocupações superficiais, talvez se destinem a desaparecer” (BEAUVOIR, 2009: 14) e, logo, não devem definir sujeitos e explicá-los por meio de distorções.

Beauvoir também consegue sustentar que a facticidade da experiência corporal é um processo crucial para a compreensão da existência humana, sem recair no determinismo biológico e providenciando um “brilhante ponto de partida para futuras investigações sobre o corpo, a agência e a liberdade” (Tradução nossa. MOI, 2009: 83). Procuraremos, então, demonstrar que, ao contrário da noção de “sexo” enquanto pura matéria ou puro discurso, o conceito de “corpo vivido e situado” de Beauvoir oferece uma possibilidade de se pensar as interlocuções entre a experiência corporal e o processo de subjetivação humana sem recair em “biologismo”. Este é o tema principal deste capítulo.

As Críticas ao Fundacionalismo

Anteriormente, explicamos como o conceito de “gênero” surgiu no ímpeto de distanciar os comportamentos e os papéis sociais de uma noção de “natureza humana” determinada pela estrutura corporal dos indivíduos. Judith Butler (2013) e Linda Nicholson (2000) chamam este tipo de abordagem de “fundacionalismo biológico”; um conjunto de análises nas quais a subjetividade corporal é assumida como a base material sobre a qual os significados culturais são inscritos. Segundo as autoras, Gayle Rubin teria assumido esta perspectiva em *O Tráfico de Mulheres* ao afirmar que o corpo (enquanto “sexo”) é a base sobre a qual o “gênero” age e, portanto, acaba por invocar a influência da dimensão biológica; no mesmo tempo que também procura miná-la.

A vantagem desse tipo de perspectiva reside na coexistência entre os dados da biologia e das ciências médicas, e aspectos subjetivos e sociais do comportamento e da personalidade, mantendo o caráter histórico e mutável de algumas constantes sociais. Entretanto, em comum com o determinismo biológico, o fundacionalismo postula que há uma relação mais do que acidental entre a anatomia e certos aspectos do comportamento humano, permanecendo a noção de que certas constantes na natureza são responsáveis diretamente, ou

indiretamente, por certas constantes sociais. As críticas a esta abordagem sugerem que as análises abandonem também o fundacionalismo biológico, porque este generaliza o que na verdade é específico, assumindo que o gênero é tudo o que as mulheres têm em comum - e “raça”, “classe”, “sexualidade”, por exemplo, aquilo que elas têm de diferentes. “Em outras palavras, acabamos como casacos e cachecóis, embora possamos diferir em tamanhos e formas” (NICHOLSON, 2000: 13).

Para Nicholson, não há aspectos comuns emanando da anatomia e a população humana difere não só em termos de expectativas sociais, como também no modo como a incorporação é apreendida em cada sociedade. Isto tampouco sugere que a subjetividade corporal não deva ser considerada na teoria, mas que é preciso compreender as formas socialmente variáveis nas quais elas são apreendidas.

Com ela o corpo se torna, isto sim, uma variável, mais do que uma constante, não mais capaz de fundamentar noções relativas à distinção masculino/feminino através de grandes varreduras da história humana, mas sempre presente como elemento potencialmente importante na forma como a distinção masculino/feminino permanece atuante em qualquer sociedade (NICHOLSON, 2005: 14)

Segundo Toril Moi, as críticas de Nicholson a Rubin são injustas à medida que a antropóloga não afirmou em *O Tráfico de Mulheres* que o gênero age de maneira invariável em qualquer cultura. Como demonstramos anteriormente, a antropóloga questionou o conceito estrutural de “cultura” e a sua variabilidade; neste sentido, a antropóloga opta por descrever o “gênero”, não como cultura, mas como um modo de vida, um “elemento histórico e moral” articulado com outros modos de vida, como o capitalismo. Como um modo de vida, o sistema sexo/gênero aparece na teoria como uma possibilidade, e não um conjunto de regras a ser executado em qualquer observação, de forma que demanda a adequação dos recortes etnográficos para análise antropológica.

Voltando às críticas de Linda Nicholson e Judith Butler ao fundacionalismo, Toril Moi defende que negar o determinismo biológico (ou seja, que a biologia possa justificar normas sociais), não significa negar que as experiências sentidas da corporeidade têm impacto em como os seres vivem e se relacionam. Em suma, dizer que as subjetividades incorporam as

suas experiências na concretização do corpo não se trata de uma generalização que seja nociva à teoria e à política. Moi também sugere que a compreensão de “corpo vivido e situado” de Simone de Beauvoir pode ser uma alternativa teórica à distinção entre sexo/gênero, porque a subjetivação corporal não é tomada na filosofia da existência ambígua e situada enquanto a base passiva sobre a qual as expectativas sociais recaem, ou mesmo um aspecto determinante na personalidade de alguém; mas a composição material das tensões entre a subjetividade vivida e a sua situação.

Aproximações entre Simone de Beauvoir e Gayle Rubin

Antes de nos determos ao conceito de “corpo vivido e situado” presente em *O Segundo Sexo*, algumas aproximações e diferenciações podem ser apontadas entre as críticas de Gayle Rubin e Simone de Beauvoir. Em ambas é notável a manutenção de um debate multidisciplinar com outras áreas das ciências humanas como a psicanálise, o materialismo histórico e a antropologia; por um lado, apontando para a produção de análises focadas na produção da distinção desigual entre mulheres e homens, por outro, procurando incorporar de forma própria as metodologias mencionadas, formulando conceitos e teorias readequadas para descrever as experiências históricas, coletivas e subjetivas, nas quais algumas mulheres costumam viver.

Não obstante, Toril Moi afirma que a crítica de Beauvoir à mistificação das mulheres e de Rubin ao gênero guarda uma forte semelhança com as críticas do materialismo histórico à ideologia burguesa. Isto porque “gênero é ideológico no seu sentido preciso por tentar passar arranjos sociais como se fossem naturais” (Tradução nossa. MOI, 2009: 29). As mistificações do gênero, e outras, agem como teia de Penélope: incompletas, constantemente sendo refeitas nas mesmas fibras, e ocultando as intenções, voluntárias ou não, das subjetividades emaranhadas e articuladas nesta fábrica. Politicamente, portanto, Beauvoir e Rubin partilham da defesa de uma sociedade na qual as regras sociais não sejam fundamentadas em qualquer diferença corporal que possa existir. “Qualquer tentativa de invocar o sexo (diferenças biológicas e anatômicas) como um pretexto para impor um arranjo social específico (gênero) é ideológico e em última análise opressivo” (Tradução nossa. MOI, 2009: 29).

No que tange à constituição da identidade pessoal, Rubin parece utilizar os conceitos de um modo mais problemático. Moi afirma que: se o “gênero” pode ser entendido tanto como identidade individual, quanto conjunto de arranjos sociais que atribui significado aos sexos; na dimensão individual, a noção de “sexo” alcança o nível mais profundo dos hormônios e dos cromossomos. Logo, Moi concorda com Butler que, levando os conceitos ao seu limite lógico, o “sexo” se torna uma entidade neutra fora da história e da cultura, enquanto o “gênero” é apreendido como o único termo relevante para designar qualquer diferenciação corporal. “Isto parece deixar um espaço onde o corpo histórico e socializado deveria estar, um espaço deixado fora da teorização” (Tradução nossa. MOI, 2009: 30).

Articulamos ao longo dessa dissertação como a noção de “corpo vivido e situado” em Beauvoir pode ser uma alternativa teórica que preenche este espaço deixado pelas distinções entre sexo e gênero, oferecendo em contrapartida uma noção de “subjetivação corporal” que leve em consideração, não a sua anatomia e fisiologia em si mesmas, mas o processo histórico de incorporação de significados sociais e individuais enquanto experiência corporal ambígua e situada. Como experiência sentida da realização dos nossos atos e dos impactos com a situação vivida. Como afirmamos no primeiro capítulo, o processo de subjetivação e o processo de materialização do corpo não são separados e independentes. Pelo contrário, tomamos a corporeidade na crítica como concretização de atos humanos, não uma substância finalizada e fixa, mas na sua condição existencial de ambiguidade vivida. Um processo de autoconstituição encarnada e sentida na sua situação de ambiguidade.

A Subjetivação Incorporada e Sentida

Adiantamos que, em Beauvoir, é possível se obter uma noção existencial de experiência da facticidade corporal nas tensões entre situação e experiência vivida. Nesta lógica, a própria noção de “subjetividade corporal” aparece no contraste entre as situações históricas nas quais os indivíduos vivem e as percepções que elas mesmas têm sobre sua própria trajetória. O conceito de “situação” aparece na sua relação com o exercício da liberdade existencial, de modo que a primeira limita a segunda sem constituir, no entanto, uma barreira infalível para a agência. No movimento de incorporação a subjetividade se apropria da situação vivida constituindo uma experiência incompleta de autorrealização.

Como antecipamos, para Beauvoir, esta readaptação fracassa e se constitui na incompletude existencial; de modo que a subjetivação continua no seu movimento negativo de autoconscientização corporal. A interdependência contraditória entre a “liberdade” e “situação” constitui a concretização da facticidade existencial e é neste tipo de conexão que a subjetividade encarnada se constitui. Logo, as possibilidades concretas de exercício da liberdade não são absolutas e voluntárias, mas ambigualmente situadas e contingentes, e podem retrair ou expandir conforme as condições históricas nas quais os indivíduos vivem.

Iris Young explica que, em Beauvoir, a experiência da “facticidade” deve ser entendida como as relações concretas e materiais do existente corporificado e o ambiente físico social no qual está situado (YOUNG, 2005: 16). Já segundo Ursula Tidd (2004:30), os “aspectos da minha facticidade são aspectos da minha situação que não escolhi - por exemplo, os fatos do meu nascimento, meu corpo, a existência de outras pessoas, minha morte - e eu não posso escolher não aceitar como parte da minha situação”. Em Beauvoir, a subjetividade encarnada é uma atriz com uma condição existencial de agir, superar-se e construir para ela mesma uma relação de facticidade com as situações nas quais vive, porque “o ator humano tem projetos específicos, coisas que ela almeja cumprir, caminhos pelos quais ela procura se expressar, fazer sua marca no mundo, transformar seu entorno e seus relacionamentos. Frequentemente estes são projetos que ela se engaja junto com outros”, escreve Young (2005: 16. Tradução nossa). Neste sentido, a encarnação subjetiva não se faz enquanto substância ou conteúdo, mas na conexão ambígua entre a liberdade e situação.

O conceito de “facticidade” também se refere ao modo como os seres humanos estão engajados no mundo intersubjetivamente, porque o Outro constitui uma “situação” com a qual a liberdade corporal interage e se autossupera. Neste sentido, a facticidade do “tornar-se mulher” se faz na relação intersubjetiva com a facticidade do “tornar-se homem”, no confronto entre as suas situações ambigualmente vividas. Ainda assim, mesmo que dois indivíduos se engajem no mesmo projeto de superação de uma situação, as experiências subjetivas serão distintas, como afirma Toril Moi:

Se eu quero escalar um penhasco, minha situação é o meu projeto assim que isto existe no encontro com a bruta facticidade do penhasco. Nesta perspectiva, o penhasco sozinho não é a situação. Minha situação não está fora de mim, não se relaciona comigo como um objeto ao sujeito; é a síntese da facticidade e da

liberdade. Se o seu projeto é escalar, e meu projeto é apreciar a paisagem da montanha, então o mesmo penhasco se apresentará para você como sendo fácil e difícil de escalar, e para mim como imponente ou incomparável. Perante o mesmo penhasco, nossas situações seriam diferentes porque nossos projetos são diferentes. Nós sempre estamos em situação, mas a situação é sempre parte de nós (Tradução nossa. MOI, 2009: 65)

Portanto, os conceitos de “situação” e “ambiguidade” parecem ser cruciais para entender como Beauvoir descreve a facticidade da experiência corporal sem dividi-la na tradicional oposição entre “sujeito” e “objeto”, “mente” e “corpo”. Isto porque a situação não é um contexto no qual o sujeito está inserido, mas constitui, ela mesma, uma relação de interdependência entre o que foi feito até aqui e aquilo que pode ser concretizado. O conceito de “situação” não denota uma substância, mas a formação interativa das possibilidades de exercício da liberdade e dos caminhos historicamente materializados para este fim. É no choque entre as situações e a liberdade existencial que a facticidade corporal se concretiza, sendo que a subjetividade encarnada é mais do que conteúdo: é um exercício de liberdade realizado em situação. A corporificação como situação vivida é só um dos caminhos pelos quais os indivíduos podem exercer a ambiguidade da sua libertação situada.

A argumentação de Beauvoir continua. A conscientização corporal não se torna só situação, mas também “experiência vivida”, “irradiação da subjetividade”, instrumento pelo qual o sujeito efetua a sua compreensão do mundo (BEAUVOIR, 2009: 361). Em *Por uma moral da ambiguidade*, Beauvoir descreve o corpo, não como um fato bruto, mas como uma forma de expressão da nossa relação com o mundo. Dessa maneira, características como vitalidade, sensibilidade, passividade, atividade, inteligência não são fixas e imanescentes, mas um modo de desvelamento do ser (BEAUVOIR, 2005: 40). Corpo e subjetividade não são, então, tomados como duas entidades apartadas entre si, mas como um mesmo processo constante de subjetivação corporal.

Adiantamos que a subjetividade encarnada e vivida não é uma *coisa*, mas um movimento histórico, um constante *tornar-se*; podendo se apresentar de formas distintas daquelas pré-concebidas socialmente; não implicando numa estrutura universal e inerente a todos os seres humanos. Em outros termos, as ações se materializam por um processo histórico constante da produção de si e dos outros, de modo que o corpo não é algo fixo e

imutável, anterior ou neutro às influências da situação, mas está imerso e transita na ambiguidade de escolher pela autossuperação e ter que enfrentar as dificuldades, arbitrariedades e expectativas criadas sobre si. Assim, a experiência da facticidade corporal não determina em termos binários o que o indivíduo deve ser, mas se constitui nas possibilidades que ela pode cumprir.

A incorporação da facticidade se confunde com o próprio processo de subjetivação, pois, como Beauvoir escreve em *O Segundo Sexo*, “a presença no mundo implica rigorosamente a posição de um corpo que seja a um tempo uma coisa no mundo e um ponto de vista sobre esse mundo” (BEAUVOIR, 2009: 39). Por ser, ambigualmente, “coisa no mundo” e “ponto de vista sobre o mundo”, “situação” e “experiência”, “objeto” e “sujeito”, a corporeidade pode ser tomada como chave de compreensão sobre as subjetividades, mas sem determinar sentidos fixos para qualquer existência. Defendendo que a situação da facticidade corporal contribui para dar sentido às experiências subjetivas, Beauvoir demonstra que guarda respeito às ciências do corpo, mas se coloca contra o misticismo do cientificismo e do determinismo biológico (MOI, 2009: 63). Na perspectiva da filósofa, somente uma análise existencial conseguiria dar conta de responder, ainda que provisoriamente, como se constitui a experiência de se tornar *alguém* no mundo.

Como “coisa” e ambigualmente “ponto de vista”, a existência encarnada pode se tornar um problema por conta das situações nas quais as subjetividades incorporam suas decisões, porque tomam consciência de si também enquanto corpos submetidos às leis sociais. Portanto, as experiências corporais podem ser vividas de forma opressiva, não porque o corpo é em si instrumento de dor e servidão, mas por conta das situações nas quais os sujeitos vivem e se apreendem. Seria possível logicamente concluir que as experiências corporais são sentidas de forma mais ou menos opressivas conforme a incorporação dos significados e das contrariedades vividas. No caso de algumas adolescentes, por exemplo, “em uma sociedade sexualmente igualitária, ela só encararia a menstruação como sua maneira particular de atingir a vida adulta (...) As regras inspiram horror à adolescente porque a precipitam numa categoria inferior e mutilada” (BEAUVOIR, 2009: 417).

As situações e as experiências vividas influenciam nos projetos dos seres humanos e moldam a subjetivação corporal de uma maneira única para cada indivíduo, de modo que há diferentes formas de um ser humano se realizar. Por ser fundamentalmente ambíguo, contraditório, exposto tanto à produção de significados quanto à sua própria relação de

existencial com a situação de facticidade, o corpo vivido e situado não pode carregar consigo a marca de sua biologia, pois este não é um mero objeto de conhecimento com propriedades específicas, mas um modo de ser no mundo em constante relação com as condições nas quais os indivíduos costumam viver (MOI, 2009: 68). Desse modo, o conceito de “sexo” presente em *O Segundo Sexo* não descreve somente a materialidade específica dos corpos, ou um conjunto de significados socialmente criados, mas como esta subjetividade é vivida e situada socialmente, pois o “sexo” não é um objeto intrínseco da análise científica, mas locus das experiências vividas concretamente: é sexo vivido e situado (YOUNG, 2005: 16; FEMENÍAS, 2000: 21).

Concluimos, então, que a noção de “sexo” aparece na filosofia de Beauvoir na articulação entre o místico e existencial. Místico, na medida em que o que sabemos enquanto “sexo” é um conjunto de mistificações a respeito das mulheres e dos homens, reduzindo-os à sua participação na reprodução da espécie humana. Existencial, porque esses significados são incorporados ao longo do processo de subjetivação e suas implicações são sentidas na carne e nos impactos das ações humanas. O título da obra, *O Segundo Sexo*, pode ser lido na sua duplicidade, portanto, pois enuncia que o processo de subjetivação situado e ambíguo se realiza no enfrentamento com as possibilidades históricas de existência e as probabilidades das experiências vividas. A partir do relato da experiência corporal feminina, compreende-se que a existência não se concretiza como uma trajetória progressiva, racional e transcendental, mas no confronto irregular e difuso das contradições entre o que queremos para nós e o que podemos fazer com a nossa vida.

Na chave da duplicidade, também podemos questionar se não só as mulheres tendem a se alienar na sua situação de sexo secundário, também assim podem fazer os homens. Se existencialmente mulheres estão destituídas de uma racionalidade e liberdade essencial, os homens também. A questão é que as experiências da incorporação mística se materializam de formas distintas entre as mulheres, entre elas e os homens, e entre os próprios homens, porque os significados atribuídos à existência de cada um são rearticulados e incorporados na experiência por diferentes caminhos. Mesmo se projetando e alienando na idealização do “Primeiro Sexo”, como subjetividades situadas e ambíguas, os homens se constituem na imperfeição e incompletude existencial e, portanto, se forjam na negação da sua própria idealização.

A condição existencial dos seres humanos se produz na esperança de atingir o inalcançável e nas expectativas de poder sempre tentar outra vez. Neste sentido, os homens também podem se realizar enquanto uma existência relativa e secundária às mistificações que foram produzidas na história sobre eles; suas subjetividades se concretizam na ambiguidade de se projetar no “Primeiro Sexo”, mas constituir-se enquanto uma subjetivação situada e limitada, o “Segundo Sexo”. Ao contrário do que as mistificações querem convencer, no caso de seres humanos situados e contraditórios, estas convivem e incorporam a ambiguidade de sua própria existência. O reconhecimento desta situação de Outro em relação ao Sujeito Essencial seria arranhar a ponta do iceberg para uma convivência menos violenta e conflituosa - mesmo que “arranhar” neste caso ainda seja muito pouco.

Uma vez que mulheres e homens se tornam existencialmente ambíguos e situados, podemos levantar a hipótese de que a desigualdade entre eles se corporifica na projeção de expectativas irreais e inatingíveis, e na atribuição de valores injustos para as ações das respectivas subjetividades. Isso significa dizer que as corporeidades vividas e situadas compõem a própria existência, porém as circunstâncias de suas escolhas se dão a partir da sua condição ambígua de se realizar nas oposições entre a situação existencial e a transcendência ideal. Assim, elas fazem a história na inexatidão dos seus próprios interesses e no confronto com as condições diretamente legadas e transmitidas pelo passado das ações. As subjetividades se fazem na ambiguidade entre o potencial da liberdade e a concretude da não-liberdade.

O conceito de corpo vivido e situado não pode ser facilmente confundido com as dicotomias do pensamento abstrato: corpo/mente, sujeito/objeto, natureza/cultura, sexo/gênero. Ao contrário, o conceito denota uma síntese entre o corpo físico em ação e em relação com outros indivíduos, e contextos socioculturais específicos. Além disso, o conceito não pressupõe uma diferença sexual dimórfica, pois a experiência dos sujeitos não é determinada pela descrição biológica dos corpos como binários (YOUNG, 2005: 16). O “corpo vivido e situado” não é um conceito biológico e não se refere a uma objetividade científica generalizante, porém traz usos e funções sociais do corpo enquanto uma realidade existencial para a crítica feminista. Não obstante, a experiência corporal é tomada como aculturada por meio de hábitos de comportamentos diferenciados conforme fins específicos a cada localidade e grupo, permitindo a descrição de hábitos e interações entre os sujeitos de modo a atender diferentes possibilidades de comportamento (YOUNG, 2005: 18).

A condição do corpo vivido não se converte tão facilmente em um destino fixado pela natureza, porque o corpo que vive também é um componente de um contexto existencial e político mais amplo, como defende María Carmen López Saénz (2012: 186). Segundo a autora, Beauvoir reivindica o corpo enquanto um tema-chave para a filosofia, tomando-o como uma consciência perceptiva, um sujeito de experiência. Neste sentido, o corpo não é constituído, mas se constitui reativando sentimentos sedimentalizados e estilizando-os a sua própria maneira. Assim, o incorporamento não é uma consciência voluntarista, mas um processo de posicionamento de uma consciência encarnada, instituída e instituinte no mundo (SAENZ, 2012: 188).

Por conta das mistificações e das situações que expandem ou retraem as possibilidades de exercício da liberdade, os seres humanos podem viver a sua facticidade enquanto coisa, algo apartado e estranho. Beauvoir sugere que a experiência corporal sofre com influências exteriores, na medida em que as suas concretizações podem ser reduzidas às mistificações do “sexo”, por exemplo. Nas palavras de Saenz, “a dominação que identifica a mulher com seu corpo-sujeito lhe nega a capacidade de exercer um controle moral sobre si mesma. Esta situação é opressiva para ela.” (Tradução nossa. SAÉNZ, 2012: 191).

A descrição fenomenológica do corpo vivido e situado oferece uma abordagem para teorizar sobre a constituição de uma subjetividade com foco na experiência da corporeidade. Desse modo, traz uma contribuição para as teorias feministas à medida que questiona as dicotomias que estruturam o pensamento abstrato e permite a reflexão sobre a busca do “ser-no-mundo corporificado” por expressão (YOUNG, 2005: 18). Entretanto, menos do que uma análise sobre as estruturas sociais, a filosofia existencialista de Beauvoir complementa, mas não duplica ou substitui, os métodos interpretativos e observacionais, pois o conceito de Beauvoir não define um tipo de organização social, estrutura, microfísica, ou qualquer noção de contexto no qual os sujeitos da filosofia estão inseridos.

Na perspectiva de Beauvoir, portanto, seria preciso tomar referências existenciais, políticas e morais para perceber e examinar as significações atribuídas aos corpos humanos (BEAUVOIR, 2009: 68). Em outros termos, seria preciso tomar o corpo nas suas variáveis, especialmente existencial e subjetiva, porque é por meio desta interlocução da ambiguidade que podemos esclarecer os dados da biologia, da psicanálise e da história. Isso tampouco significa negar que a situação da corporificação seja irrelevante no processo de constituição

da subjetividade, mas que a subjetivação corporal se apresenta tanto entre os indivíduos quanto nas sociedades de modos diversos, e isto pode ser considerado pelas teorias políticas.

Então, abandonamos o conceito de “Gênero”?

Como procuramos demonstrar ao longo deste capítulo, o conceito de corpo vivido e situado pode substituir “gênero” enquanto um conceito que define subjetividade/identidade, porque evita conceitualizar o processo de subjetivação, os hábitos e interações humanas a partir de categorias de representação política. Pelo contrário, essas categorias são tomadas pela teoria do corpo vivido e situado enquanto possíveis caminhos para acessar um conjunto de estruturas sociais que classifica e posiciona pessoas; além de refletir sobre como os seres humanos são individualizados e, ao mesmo tempo, combinados em grupos de identidade diversos.

A ideia de corpo vivido reconhece que a subjetividade da pessoa é condicionada por fatos socioculturais e o comportamento e as expectativas dos outros são caminhos que ela não escolheu. Ao mesmo tempo, a teoria do corpo vivido diz que cada pessoa toma [decisões] e age a respeito destes fatos não-escolhidos de uma maneira própria. (Tradução nossa. YOUNG, 2005: 18)

Para Toril Moi, o conceito de “corpo vivido e situado” vem em direção a uma série de debates que consistem nas tentativas de teorizar a subjetividade a partir da distinção “sexo/gênero” – seja rearticulando ou desconstruindo-a. Segundo a autora, a filosofia da existência de Simone de Beauvoir ofereceria uma alternativa a esta dicotomia, conceitualizando o corpo enquanto uma materialização do processo de subjetivação, uma experiência concreta do movimento existencial de autossuperação. No entanto, Iris Young sugere que o conceito de “gênero” ainda é importante para teorizar a respeito das estruturas sociais e suas implicações na liberdade e na vida das pessoas. Neste sentido, o conceito de “corpo vivido e situado” deveria ser articulado a uma noção estrutural de “gênero” para

descrever e explicar alguns processos históricos que resultam nas oportunidades diferenciadas, privilégios e violência entre os seres humanos.

Young explica que este conceito estrutural denota a confluência de regras institucionais, rotinas interativas, mobilização de recursos, e estrutura física que constituem dados históricos relativamente constantes ao longo do tempo em relação com atos individuais. Não obstante, esta noção de “estrutura” também descreve a convergência de várias ações individuais cujas consequências frequentemente não estão sustentadas em alguma intenção que seja subjetiva ou grupal. Dessa forma, compreende-se que as estruturas sociais posicionam indivíduos conforme o trabalho e a produção, poder e subordinação, desejo e sexualidade, prestígio e status; de modo que a maneira como a pessoa é posicionada na estrutura diz como outra pessoa poderá tratá-la, e como ela mesma vai se tratar.

Qualquer indivíduo ocupa múltiplos posicionamentos na estrutura, e esses posicionamentos se tornam diferentemente salientes dependendo dos dispositivos institucionais e das posições dos outros nela (Tradução nossa. YOUNG, 2005: 21)

Segundo Young, uma compreensão estrutural de “gênero” oferece caminhos para compreender a desigualdade de oportunidades, a opressão e a dominação, na medida em que oferece ferramentas para entender como e por que certos padrões de divisões de tarefas ou status persistem de modo a limitar as opções dos sujeitos e escolhas íntimas. Dessa forma, o “gênero” é mais uma ferramenta para teorizar sobre as estruturas sociais do que sobre as pessoas - para estas há a apropriação do conceito de “corpo vivido e situado”. O “gênero” é, então, uma forma particular de posicionar corpos vividos, na sua relação com outros, dentro de instituições historicamente e socialmente específicas, cujos efeitos são sentidos tanto no ambiente quanto na carne dos seres humanos, que agem e reproduzem as relações hierárquicas de poder instituídas entre elas. Nas palavras de Young, dizer que as pessoas são generificadas individualmente e coletivamente é afirmar que “nós todos nos percebemos como passivamente agrupados de acordo com essas relações estruturais, por caminhos muito impessoais para fundamentar uma identidade” (Tradução nossa. YOUNG, 2005: 22).

Young sugere que a estrutura de “gênero” se sustentada por pelo menos três eixos: divisão do trabalho, heterossexualidade normativa e hierarquias generificadas de poder. A estruturação do trabalho e das ocupações por gênero é um dos aspectos base das sociedades modernas, onde o cerne dessa divisão está na separação entre “público” e “privado”. O trabalho doméstico do cuidado está localizado na esfera privada dos lares e, por isso, não é remunerado. “Esta divisão generificada do trabalho persiste aparentemente porque as pessoas coletivamente não desejam organizar serviços públicos mais amplos que tomem a responsabilidade coletiva pelo trabalho do cuidado”, afirma Young (2005: 22). Uma compreensão estrutural dessa divisão do trabalho não assume que o conteúdo dessa distinção seja o mesmo em todas as sociedades, mas que esta é uma matriz teórica que questiona se os produtos das normas sociais e culturais tendem a representar certas tarefas e ocupações como melhor performadas por certos membros da sociedade em detrimento (e privilégio) de outros. Também pergunta sobre as implicações desta divisão para a distribuição de recursos e oportunidades entre as pessoas.

O eixo da heterossexualidade normativa questiona como certos arranjos institucionais e ideológicos diversos privilegiam a união heteronormativa. Nos termos de Young, “juntos tais fatos sociais criam estruturas com consequências diferentes nas vidas de diferentes homens e mulheres, e que às vezes produz sérios sofrimentos ou limitações incorretas para a liberdade (YOUNG, 2005: 24). Já o eixo das hierarquias de poder observa que há posicionamentos e práticas que institucionalizam e organizam o uso da violência enquanto uma característica privilegiadamente masculina. Aqui ganham maior relevância as forças policiais e militares, os sistemas prisionais e outros tipos de burocracias institucionalizantes que atribui a um determinado grupo o poder de tomar decisões e de exercer a autoridade ao mesmo tempo em que constrange algumas mulheres e homens a se subordinar.

A articulação entre as noções de “corpo vivido e situado” e “gênero” reproduz a dicotomia “sexo/gênero” de Rubin? Sim e não. Sim, porque se mantém na escolha metodológica por uma interação dissociativa entre Sujeito e Estrutura, ainda que esta relação não seja tão rígida e uniforme. Não, porque a partir destes conceitos é possível concluir que as condições de ação e conscientização dos indivíduos não são essencialmente voluntárias, autênticas, ou dominadas e iterativas, mas se constituem por meio de relações historicamente dadas e também sentidas na concretude existencial. Cada pessoa experimenta aspectos da

estrutura de gênero enquanto “facticidade”, ou seja, como um processo de constituição de relações concretas do existente corporificado. Esta noção de estrutura não impede a ação e a criatividade subjetiva, mas também compreende que cada pessoa se apropria das possibilidades constrangidas que a estrutura de gênero oferece para produzir seus próprios hábitos, porque “o gênero como estruturado é também vivido por meio dos corpos individuais, sempre como uma resposta experiencial e pessoal e não como um arranjo de atributos que os indivíduos têm em comum” (Tradução nossa. YOUNG, 2005: 25). Sujeito e Estrutura não aparecem na teoria, então, na sua disparidade completa, mas enquanto um amálgama autoinstituinte da existência humana.

Na nossa avaliação, a noção de “gênero” ainda é mobilizada por Young enquanto um recorte analítico para pensar a partir das categorias “mulheres” e “feminino” (no inglês, *female* e *feminine*), e isso fica mais aparente quando tomamos para a análise a distinção que Young faz entre as duas noções na sua obra *On Female Body Experience. “Throwing Like A Girl” And Other Essays* (2005). Segundo Young, a distinção entre “mulher” e “feminino” na experiência social do gênero seria útil e plausível, sendo que o primeiro se refere à experiência da facticidade dos corpos e o segundo as convenções sociais de gênero. Logo, a noção de “feminino” diz respeito ao conjunto de expectativas impostas a alguns corpos pela sociedade de dominação masculina. Este arranjo das normas sociais inscreve, por exemplo, o trabalho doméstico como imanente à mulher e os dispositivos de trabalho doméstico como inapropriados para outros tipos de atividades cotidianas. Já o conceito normativo de “mulher” procura destacar as pessoas que recaem sob sua disciplina por meio de expressões de poder e autoridade. Estas disciplinas também buscam mascarar ou subordinar a facticidade do incorporamento por meio do constrangimento dos fluídos corporais, mascarando odores orgânicos com perfumes, pintando peles, cabelos e perdendo pelos (YOUNG, 2005: 5-6).

Para que o uso destas categorias não recaiam nos desusos da distinção sexo/gênero, a noção de “experiência do corpo” é fundamental. Isso porque Young propõe uma reflexão filosófica diferente a partir das experiências corporais de uma mulher. Neste sentido, a autora se aproxima da tradição fenomenológica de Simone de Beauvoir, conceituando o “ser-no-mundo” como situado e tematizando a diferença sexual como parte constitutiva deste “ser-no-mundo”. A descrição fenomenológica do corpo traz contribuições únicas para as teorias feministas, argumenta Young, pois teoriza sobre a experiência corporal vivida questionando as dicotomias do pensamento abstrato, como corpo/mente, natureza/cultura, eu/outro,

público/privado. Além disso, as descrições fenomenológicas das experiências dos corpos pode ser um importante recurso para projetos feministas de crítica e readaptação política. É um questionamento reflexivo que busca expressar o “ser-no-mundo” encarnado, e capturar sentimentos que podem motivar a crítica social e a organização política (GROSZ; KRUKS cf. YOUNG: 2005: 9). Portanto, as questões que Iris Young, e outras fenomenologias feministas, procuram responder são: como mulheres e garotas constituem o “mundo experimentado” por meio dos movimentos e orientações em lugares? Quais são os sentimentos de ambivalência, prazer, poder, vergonha, objetificação e solidariedade que mulheres e meninas têm sobre os seus corpos, seus formatos, fluídos e capacidades? Como coisas e pessoas que tocamos, e nos tocam, se tornam material de suporte e extensão do *self*? Como a subordinação é corporificada? (YOUNG, 2005: 9).

Entretanto, Young alerta para as limitações do próprio método: “Fenomenologia, diz Merleau-Ponty, ‘tenta te dar a descrição direta da nossa experiência como ela é, sem se preocupar com a sua origem psicológica e a explicação causal que os cientistas, os historiadores e os sociólogos podem ser capazes de providenciar’” (YOUNG, 2005: 8). A partir das ideias de Young, por fim, seria ainda preciso refletir sobre como podemos considerar nas análises as assimetrias entre as próprias mulheres, ou mesmo as assimetrias de poder entre algumas mulheres em relação a homens, mas nos eixos da economia, do racismo, da homofobia, transfobia e de outros processos de distribuição de poder desiguais e injustos que afetam as experiências humanas e que não só se restringe às oposições entre o que entendemos por sexos e gêneros.

Aproximações entre Simone de Beauvoir e Judith Butler

A argumentação apresentada até aqui leva também à formulação de uma nova hipótese: a possibilidade de aproximação entre a ontologia de Simone de Beauvoir e a genealogia de Judith Butler, não nos seus pressupostos metodológicos, mas no que diz respeito à crítica ao uso do “sujeito essencializado” nas filosofias e ciências humanas. Seja em *O Segundo Sexo*, ou em *Problemas de Gênero*, há o questionamento sobre o caráter histórico da noção de “sujeito” - e, por consequência, das noções de “liberdade”, “representação” e “subjetividade”. Para Beauvoir, a noção essencial de “sujeito” encobre não só as

ambiguidades que constituem a existência vivida, como também os seus desdobramentos são percebidos e verificados na concretude das ações humanas. Os corpos não são uma realidade individual, mas um processo intersubjetivo de constituição do mundo, à medida que os caminhos traçados pelas subjetividades podem ser mais ou menos tortuosos conforme o modo como estes mesmos indivíduos são percebidos (e se percebem) socialmente. No caso de sociedades organizadas a partir da atribuição mítica e injusta de características aos existentes, as possibilidades de existência não são as mesmas para todas as subjetividades, apesar de existencialmente todos terem a mesma condição de se autoconstituir. Neste sentido, a produção de si se faz na ambiguidade de poder ser e, ao mesmo tempo, não ser definitivamente.

Assim como Beauvoir, Butler também questiona o conceito essencial de “sujeito”, apontando como noções de representação e identidade presumidamente universais se sobrepõem ao caráter contraditório, irregular e desigual das relações de poder. Se, na defesa de Beauvoir, as experiências vividas das mulheres refutam as noções essencializadas de sujeito e, por consequência, os mitos produzidos a partir das suas situações; em Butler, o deslocamento e a mistura inesperada das categorias de identidade masculinas e femininas presentes nas performances das *drag queens* também questionam a pretensa imobilidade e imutabilidade dos discursos sobre os corpos e os comportamentos. Ao contrário das mulheres em Beauvoir, contudo, o poder de agência das *drag queens* fica limitado ao uso e reuso das normas sociais, de maneira que as performances dependem mais do contraste imprevisto entre os significados de sexo e gênero, do que da potencialidade de agir do sujeito.

A performance do drag brinca com a distinção entre a anatomia da performista e o gênero que está sendo performado. Mas estamos, na verdade, na presença de três dimensões contingentes da corporeidade significante: sexo anatômico, identidade de gênero e performance de gênero. Se a anatomia da performista já é distinta de seu gênero, e se os dois se distinguem do gênero da performance, então a performance sugere uma dissonância não só entre sexo e performance, mas entre sexo e gênero, e entre gênero e performance (BUTLER, 2013: 196)

Além da *drag queen*, a travesti também pode performar na inconformidade com as regras de gênero, revelando a disparidade entre a pluralidade das experiências humanas e a

unidade falsamente naturalizada através da ficção reguladora da coerência entre significado e signo. Sejam nos atos performativos da drag queen ou das travestis, os atos miméticos de gênero revelam “*implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero - assim como sua contingência*” (Grifos da autora. BUTLER, 2013: 196). Butler defende que os atos paródicos do gênero não presumem a existência de uma unidade original, pois a paródia se faz da própria ideia de que há um original essencial. No lugar desta unidade enquanto causa preponderante do gênero, a filósofa propõe que esta seja reconcebida como uma história ao mesmo tempo pessoal e cultural de um conjunto de práticas imitativas (e que se referem a outras imitações) que constroem a ilusão de um eu primário marcado (ou não) pelo gênero.

A paródia não é subversiva em si mesma, e deve haver um meio de compreender o que torna certos tipos de repetição parodística efetivamente disruptivos, verdadeiramente perturbadores, e que repetições são domesticadas e redifundidas como instrumentos da hegemonia cultural. Uma tipologia dos atos certamente não bastaria, pois o deslocamento parodístico, o riso da paródia, depende de um contexto e de uma recepção em que se possam fomentar confusões subversivas. (BUTLER, 2013: 198)

Ou seja, a intencionalidade do agente não basta para estabelecer que a ação seja paródica, subversiva, ou não. A paródia subversiva do gênero depende da imersão das ações nas teias do poder que permita a recombinação das normas de gênero e o estranhamento provocado na recepção da performance irregular. Talvez, aqui reside o maior distanciamento entre as filosofias de Beauvoir e Butler: se na primeira, a subjetividade consegue dar sentido à sua própria ação, queira ou não, e conforme as situações históricas nas quais vive; na segunda, o sentido do ato performático é atribuído pelo próprio contexto no qual o poder da agência está inserido. Daí desdobram-se as implicações éticas em ambas teorias: uma vez que o sujeito da filosofia tem potencial de atribuir significado à própria existência, é possível pensar em termos de emancipação pela resistência; mas se os sentidos da ação estão postos só pelos meios, resta ao sujeito somente incorporá-los e esperar pelo acaso e inesperado.

Outra comparação possível entre Butler e Beauvoir se refere a como ambas entendem a relação entre agência e corporeidade. Como analisamos nesta dissertação, a ontologia tal qual proposta por Beauvoir defende que nada precede os atos dos próprios

sujeitos, nem eles mesmos. Isto porque a existência humana não é um núcleo neutro, uma tela em branco, ou uma peça de mármore cujas propriedades intrínsecas serão esculpidas; mas um processo de constituição do mundo nos atos de incorporação da experiência situada. A sugestão em *Problemas de Gênero* de que os atos humanos não assumem a existência de um ser substantivo anterior aos próprios atos, a princípio, não parece ser tão diferente da moral existencialista de que nenhuma essência precede a existência. Esta convergência fica mais provável de ser feita quando Butler sugere que o gênero seja compreendido enquanto um “estilo”:

Se o corpo não é um ser, mas uma fronteira variável, uma superfície cuja permeabilidade é politicamente regulada, uma prática significativa dentro de um campo cultural de hierarquia de gênero e heterossexualidade compulsória, então que linguagem resta para compreender essa representação corporal, esse gênero, que constitui sua significação “interna” em sua superfície? Sartre talvez chamasse esse ato de ‘estilo de ser’; Foucault, de ‘estilística da existência’. Em minha leitura de Beauvoir, sugeri que os corpos marcados pelo gênero são ‘estilos da carne’. Esses estilos nunca são plenamente originais, pois os estilos têm uma história, e suas história condicionam e limitam suas possibilidades. Consideremos o gênero, por exemplo, como um estilo *corporal*, um ‘ato’, por assim dizer, que tanto é intencional como *performativo*, onde ‘*performativo*’ sugere uma construção dramática e contingente do sentido (Grifos da autora. BUTLER, 2013: 199)

A nosso ver, as diferenças entre as filósofas residem em, no mínimo, dois pontos: a ação da liberdade e do discurso na performance e na subjetivação, e a possibilidade de distinção entre “sujeito” e “subjetividade”. Em *What is a Critique? An Essay on Foucault’s Virtue*, de 2002, Butler defende que há espaço na sua genealogia para a uma concepção sobre a agência, mesmo que separada de uma noção de intencionalidade, retomando a palestra de Michel Foucault *O que é crítica?* (1978). Segundo Butler, Foucault traz uma contribuição para a teoria política ao sugerir que a subjetivação e a (des)subjugação acontecem de forma paradoxalmente simultânea, quando um modo de existência inscrito se torna insuportável para um regime de verdade (BUTLER, 2002).

A palestra de Foucault citada se insere no terceiro momento de sua produção intelectual, quando o filósofo continua seus trabalhos sobre as relações entre “subjetividade” e

“verdade”, partindo de noções como “cuidado de si”, “governo de si”, “governo dos outros”. Em *O que é crítica*, Foucault se recusa a se inscrever na herança transcendental kantiana de estabelecer regras de verdade universais a fim de prevenir os desarranjos de uma razão dominadora. Voltando-se para a filosofia helênica, o filósofo se questiona: como não ser tão governado? Qual governo de si deve ser posto ao mesmo tempo como fundamento e como limite do governo dos outros? (GROS, 2010: 341-342).

Segundo Butler, Foucault introduz a noção de “modo de subjetivação” para descrever os processos pelos quais os indivíduos delimitam uma parte de si mesmos como um objeto de prática moral. Esta concepção não busca denotar como a subjetividade é formada, mas como ela se torna autoinstituíte:

“O *self* delimita ele mesmo, e decide sobre o material para esta autorrealização, mas a delimitação que este *self* performa se coloca por normas que são, indisputavelmente, consolidadas. Então, se pensarmos este modo estético de autoconstituição como contextualizado em uma prática ética, ele [Foucault] nos lembra que o trabalho ético só pode se realizar dentro de um contexto político maior, a política das normas. Ele deixa claro que não há alguma formação do *self* fora deste modo de subjetivação, o que é dizer que, não há alguma constituição do *self* fora as normas que orquestram a possível formação do sujeito” (BUTLER, 2002).

Temos por hipótese que a teoria de Beauvoir confere à experiência da subjetivação uma centralidade maior, estando mais próxima de Foucault em sua terceira fase do que da Butler de *Problemas de Gênero*.¹ Vale à pena retornar a essa comparação e aproximação em outras oportunidades, porque, especialmente após a década de 1980, Foucault dedica suas aulas e publicações para a descrição das técnicas pelas quais o indivíduo constrói uma relação consigo, dá forma à sua existência e estabelece uma relação com o mundo e com os outros. Para o filósofo, o cuidado de si não representa uma atitude espontânea ou um movimento natural da subjetividade. O cuidado correto de si se faz na relação com o cuidado dos outros,

¹ Reforçamos que, devido o recorte estabelecido para a pesquisa, a argumentação apresentada nesta dissertação se refere somente à parte da fortuna crítica produzida por Judith Butler ao longo das décadas de 1980, 1990 e início dos anos 2000. Será publicada no Brasil, ainda este ano (2018), a obra *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembléia*, onde Butler amplia a sua teoria da performatividade pensando a microfísica da soberania contemporânea e as possibilidades de resistência e engajamento coletivo – partindo das experiências de protestos de rua como “Occupy”.

sendo que o “mestre de existência fala muito mais do que escuta, instrui muito mais do que confessa, convida à construção coletiva muito mais do que a renúncia sacrificial” (GROZ, 2010: 344).

Considerando, portanto, a possibilidade de engajamento do sujeito no ato de enunciação, Foucault sugere uma relação entre saber e poder por meio de atos de “parresía”, uma expressão pública e arriscada do falar-a-verdade que coloca em jogo os interesses individuais e a própria integridade do enunciador. Logo, o cerne desta terceira fase da obra foucaultiana está na genealogia da subjetivação e na afirmação de uma relação essencial e estruturante entre filosofia e política, porque a primeira não enuncia a verdade da segunda, mas a enfrenta para fazer a prova de sua verdade. Segundo Gros, Foucault procura compreender: como o discurso filosófico no Ocidente constrói uma parte fundamental de sua identidade na dobra do governo de si e dos outros? Que relação consigo deve ser construída naquele que quer dirigir os outros e naqueles que obedecerão? (GROS, 2010: 356). O estudo da parresía leva a uma descrição de um dizer-a-verdade filosófico, uma provocação ética, viva e corajosa dirigida ao poder: “(...) é o fato de exercer uma palavra corajosa e livre que continuamente ressalta, no jogo político, a diferença e o caráter incisivo de um dizer-a-verdade, e que visa a inquietar e transformar o modo de ser dos sujeitos” (GROS, 2010: 356).

Argumentamos ao longo desta dissertação que a noção de “liberdade” articulada em *O Segundo Sexo* não é voluntarista, ou seja, não depende somente dos desejos de onipotência, é uma liberdade ambígua e situada, porque as subjetividades não se constituem da forma como elas querem, mas na sua relação contraditória com as escolhas de outros indivíduos e com o passado. Ainda assim, mesmo que categorias como “liberdade” e “ambiguidade” não sejam tomadas por Beauvoir como universais e eternas, a filósofa pouco questiona se tal “vontade” de tornar-se livre, mesmo não podendo sê-lo plenamente, constitui um atributo existencial para qualquer processo de subjetivação, ou se tal “vontade” também se institui como situação e mistificação vivida.

Sobre esta questão, ao contrário de Beauvoir, Foucault considera que esta pulsão por existir, esta vontade de saber/poder, se realiza por meio de uma microfísica subjetivadora; cabendo, portanto, a investigação sobre os mecanismos que permitem a incorporação de uma noção de “vontade de ser” que não seria imanente a qualquer corpo. A questão colocada por Foucault, então, não é se as subjetividades têm força, ou não, para agir e transformar seu cotidiano, mas perguntar qual a função normativa do vocabulário e da gramática incorporadas

nas investigações filosóficas e científicas dentro de uma biopolítica disciplinadora e controladora. Se, para Foucault, o impulso por verdade e liberdade é efeito da ação do poder na história; para Beauvoir, questionar a extensão da própria liberdade é questionar a própria existência, constituindo a negação da noção existencialista de “liberdade” uma ação de má-fé. Até que ponto a noção de “liberdade” pode se tornar facticidade libertadora? É possível encontrar uma noção de “liberdade” e “verdade” dentro do governo dos corpos que permita resistência?

Voltando ao foco desta dissertação – a compreensão sobre a filosofia de Simone de Beauvoir – percebemos que há uma distinção dentro da filosofia de Beauvoir entre “sujeito” e “subjetividade”, porque as subjetividades se constituem a partir das relações de interdependência entre as situações e as experiências vividas, de modo que é extremamente difícil precisar de maneira uniforme e geral como se dá o processo de individualização em todos os seres humanos. Tanto é assim que, nas palavras de Beauvoir:

(...) uma ambiguidade fundamental afeta o ser feminino; em seu coração, ela é para si mesma indefinível: uma esfinge.

O fato é que ela se veria bastante embaraçada em decidir *quem* ela é; a pergunta não comporta resposta; mas não porque a verdade recôndida seja demasiado móvel para se deixar aprisionar: é porque nesse terreno não há verdade. Um existente não *é* senão o que faz; o possível não supera o real, a essência não precede a existência; em sua pura subjetividade o ser humano *não é nada*. Medem-no por seus atos (BEAUVOIR, 2009: 348)

Entretanto, a filósofa distingue as irregularidades e contradições do processo de subjetivação da sua forma mistificada: o sujeito. Nas primeiras páginas de *O Segundo Sexo*, a filósofa escreve que a obra é uma resposta aos adeptos do “eterno feminino”, entusiastas dos mitos sobre a feminilidade que reclamam do desaparecimento das mulheres (BEAUVOIR, 2009: 14). Para Beauvoir, o tema era “irritante” e “não é novo”, contudo, a filósofa fica intrigada com o paradoxo dessas afirmações: “todo mundo concorda que há fêmeas na espécie humana; constituem hoje, como outrora, mais ou menos a metade da humanidade; e contudo dizem-nos que a feminilidade ‘corre perigo’; exortam-nos: ‘Sejam mulheres, permaneçam

mulheres, tornem-se mulheres” (BEAUVOIR, 2009: 12). Os volumes de *O Segundo Sexo* são articulados em oposição ao sujeito essencialista destes adeptos do “eterno feminino”, defendendo que a noção de “mulher” é histórica e, portanto, não é uma entidade imutável e fixa no tempo e no espaço, como a essencialização do sujeito ilude. Segundo Beauvoir, “embora certas mulheres se esforcem para encarná-lo, o modelo nunca foi registrado” e, então, conclui: “se hoje não há feminilidade, é porque nunca houve” (BEAUVOIR, 2009: 13).

Neste sentido, o que se entende por “mulher” é um conjunto de mistificações historicamente produzidas sobre as ações de seres humanos situados. Isso também significa afirmar que o conceito de “mulher” não é carregado de conteúdo, como “afirmam vigorosamente os partidários da filosofia das luzes, do racionalismo e do nominalismo” (BEAUVOIR, 2009: 13), mas se faz por meio de processos históricos de significação. Portanto, quando a filósofa emprega o termo “mulher”, ou “homem”, está se referindo às subjetividades situadas como “mulher” e “homem” no contexto histórico de produção da análise, ou nos termos da própria Beauvoir: “quando emprego as palavras ‘mulher’ e ‘feminino’ não me refiro evidentemente a nenhum arquétipo, a nenhuma essência imutável; após a maior parte de minhas afirmações cabe subentender: ‘no estado atual da educação e dos costumes’” (BEAUVOIR, 2009: 357). A filosofia da experiência da subjetivação de Beauvoir não se pretende eterna e inquestionável, mas situada na descrição da perspectiva de um ser humano situado e ambíguo.

Logo, compreendemos que as noções de “mulher” e “homem” podem se lidar na sua historicidade, sempre situados; de forma que as conclusões pressupõem o confronto com diferentes experiências vividas, relações políticas e tempos históricos. A noção de “mulher” presente em *O Segundo Sexo* não pode ser interpretada, a nosso ver, enquanto um conceito eterno e inquestionável, mas como uma possibilidade de incorporamento discursivo e situado de fragmentos do processo de mistificação de subjetividades situadas, cujos significados ambíguos também são constantemente incorporados por indivíduos específicos ao longo da subjetivação. Em outras palavras, o termo também quer se referir a um conjunto de subjetividades situadas e vividas enquanto “mulher”; uma formação histórica cuja mutabilidade não pode ser compreendida nas idealizações do corpo sexualmente diferenciado ou do comportamento feminino, como os adeptos do “eterno feminino” costumam defender. Essas subjetividades são histórias, situadas, de forma que para refletir sobre suas experiências

seria preciso pensar também a partir das situações nas quais essas vivem e se realizam como existência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação teve por objetivo principal a análise sobre como algumas teorias feministas oferecem categorias e metodologias para pensar o processo de subjetivação humana nas suas relações com diferentes modos de vida. Dentro deste objetivo mais geral, foi instigante partir de uma noção de corpo que pense a concretização da existência como um processo histórico de incorporação dos significados produzidos pelos/sobre os seres humanos. Começamos nosso argumento com a hipótese na qual Simone de Beauvoir teria providenciado essa concepção sobre o corpo em *O Segundo Sexo*, e que esta noção de experiência corporal situada é diferente das dicotomias natureza/cultura, corpo/mente, sexo/gênero. Para testar este pressuposto, antes, procuramos compreender como Beauvoir articulou a sua filosofia da existência e, depois, contrastamos com as críticas de Gayle Rubin e Judith Butler. Para fundamentar nossa análise, também contamos com as produções de Ingrid Cyfer, Iris Marion Young, Linda Nicholson, Nancy Bauer, Seyla Benhabib, Toril Moi, Ursula Tidd, e outras autoras e autores que também se dedicaram ao mesmo recorte, temática, ou interlocuções críticas.

Argumentamos que nas obras *Pirro e Cinéias* e *Por uma moral da ambiguidade*, o sujeito da filosofia de Beauvoir era o “homem” enquanto um conjunto histórico de indivíduos livres e moralmente responsáveis. Este sujeito se faz na busca por sua transcendência, de forma que nada está pronto e definido para ele antes de sua própria decisão, nem ele mesmo. Entretanto, este movimento de transcendência tenderia à imanência e repetição se não existisse a “liberdade”, a “situação”, e o “outro”. Para agir, o sujeito se constitui na vontade constante e ininterrupta por um ideal de liberdade; entretanto, se conseguisse atingir um *status* plenamente livre, o sujeito recairia na contemplação dos próprios atos. Isto não acontece porque a situação existencial constitui as barreiras que enfrentam a onipotência da liberdade humana; sem, no entanto, impedi-la de agir dentro das possibilidades da situação. As situações são diversas, mas não são infinitas, e a sua relação de facticidade com a liberdade se constitui nas tensões entre o passado e o presente das ações humanas. Beauvoir extrai uma noção de facticidade existencial para a sua filosofia no contraste entre o querer-fazer (liberdade), o poder-fazer (situação) e o fazer (existência).

Assim como o sujeito, o outro também busca por autorrealização. Contudo, na perspectiva do sujeito, o outro se faz como situação para sua liberdade. O mesmo pode ser dito no que diz respeito ao olhar do outro: o sujeito é o seu outro e compõe a sua situação existencial. Sujeito e Outro são subjetividades diferentes, opostas e sempre em conflito, pois tentam superar um ao outro e a si mesmas. A interação entre Sujeito e Outro constitui uma relação de intersubjetividade e os meios pelo qual a existência humana se faz. A fruição do processo histórico da produção de si e dos outros depende, no entanto, quase que exclusivamente da liberdade situada, uma vontade existencial de escolher e agir. Se tornar diferente é um processo existencial de liberdade na situação; se tornar desigual, dominador, subordinado, uma escolha de má-fé pela violência.

A liberdade do Sujeito é o limite para a liberdade do Outro, de modo que não nos tornamos completamente livres na medida em que os outros também não se tornam. Não nos tornamos completamente livres porque nossa facticidade e ambiguidade não comportam os ideais que incorporamos e criamos para nós. Porque somos seres situados vivendo na incompletude da busca por perfeição inalcançável. Porque o Outro ambíguo e imperfeito reflete a nossa própria contradição e irregularidade. E, se não bastasse, construímos para nós relações de dominação. A relação de intersubjetividade entre o Sujeito e o Outro também é uma relação de interdependência na qual os sentidos são atribuídos tanto pelos sujeitos envolvidos quanto pelas situações nas quais vivem de maneira singular.

Para conceber um movimento de constituição existencial que não recaia na imanência, além de uma noção de liberdade situada, há também o pressuposto do fracasso e da má-fé. O sujeito busca por uma completude que é sempre inacabada, pois se conseguisse alcançar suas próprias projeções não desejaria mais a transcendência e, portanto, o próprio movimento de constituição de si cessaria. Como o sujeito compreende que fracassa nas metas que coloca a sua frente, ele continua buscando pela perfeição de um ideal de existência, mesmo que essa forma essencializada não se realiza historicamente. Não obstante, como uma maldição da sua condição existencial de liberdade, a subjetivação se faz responsável por suas escolhas, quer queira ou não. Isso significa dizer que a consciência situada se torna responsável por sua própria história, e ela a faz no movimento de busca por sua própria autossuperação. Entretanto, a corporeidade pode escolher recair na imanência e abrir mão de sua própria liberdade, constituindo uma situação de má-fé. Ainda assim, ela continua a fazer a sua história existencial, mas de uma maneira alienada e repetitiva.

Para não recair na essencialização da existência, Beauvoir insere em sua filosofia uma concepção de “ambiguidade” como um artifício filosófico para deixar a reflexão sobre a experiência da subjetivação mais porosa, instável e contraditória, como o próprio movimento de produção da história humana parece ser. É por meio da noção de ambiguidade que é possível compreender, por exemplo, como o sujeito pode escolher não se fazer livre e continuar vivendo na constância de sua situação. Ao contrário dessa alienação na idealização da existência, o sujeito existencialista abraça a sua situação ambígua de tender a se tornar algo que nunca será, tomando decisões que identifiquem a alienação, busquem escapar dela e constituir a força do movimento histórico de realização intersubjetiva. Para isso, a subjetividade não pode estar só, mas engajada com outras subjetividades em uma relação de libertação conflituosa.

Também argumentamos que há uma mudança significativa entre esta filosofia e aquela introduzida em *O Segundo Sexo*. Se nas primeiras obras, Simone de Beauvoir parte da perspectiva de um sujeito livremente situado e existencialmente responsável, na obra de 1949, a filósofa contextualiza a experiência vivida da negação do sujeito livre e responsável: o Outro situado e ambíguo. Para tanto, a autora parte da perspectiva da subjetivação de uma mulher e se pergunta se as verdades enunciadas sobre o sujeito existencial refletem de maneira recíproca a experiência vivida do outro. Beauvoir argumenta que as situações nas quais as mulheres vivem, por exemplo, as impedem de tomar suas próprias decisões, dando um peso maior para os impactos da situação na sua crítica. A capacidade de constituir sua própria existência é questionada, então, no que diz respeito aos sujeitos situados na ambiguidade existencial: as mulheres podem viver de forma livre e responsável, mas a situação pode encerrá-las na alienação e na imanência, mesmo que elas resistam.

Assim como em *Pirro e Cinéias* e *Por uma moral da ambiguidade*, a relação de intersubjetividade pode se tornar um exercício recíproco da liberdade e, ao mesmo tempo, de dominação. No entanto, no que diz respeito às relações entre mulheres e homens, Beauvoir afirma que as “verdades” enunciadas sobre os dois produziram uma situação de desigualdade entre ambos, cujos desdobramentos podem ser percebidos de formas distintas tanto nas experiências vividas das mulheres quanto nas dos homens. Logo, tanto mulheres quanto homens se constituem como subjetividades mistificadas; e as influências deste processo de incorporação de significados têm impactos distintos a medidas que as subjetividades e as mistificações também se tornam distintas. Mas se alguns homens foram mistificados na ideia

de transcendência, a algumas mulheres couberam as mistificações da dependência, imanência, servidão e da introspecção.

O foco da reflexão filosófica está então no Outro ambíguo e situado - as mulheres - visto que os “fatos” sobre elas são diferentes daqueles sobre os homens. O peso das situações nas decisões subjetivas é maior em *O Segundo Sexo* do que nas obras anteriores, sem retirar completamente uma noção de liberdade existencial para que seja possível pensar em termos de constante resistência e superação. Além disso, mais do que antes, o movimento de constituição existencial depende das relações de intersubjetividade para transcender as limitações das situações nas quais convivem; de maneira que o movimento de libertação das mulheres também diz respeito aos homens, e vice-e-versa.

A solução para o dilema da intersubjetividade entre duas consciências diferentes e opostas não é simples ou fácil. Intersubjetivamente seria preciso uma escolha pela reciprocidade, em outras palavras, que as subjetividades se compreendam mutuamente na ambiguidade de se tornar nas fronteiras entre sujeito/outro, liberdade/situação. Entretanto, tal escolha requer sujeitos na plenitude da liberdade e da racionalidade e este não é o caso das subjetividades vividas que agem contraditoriamente na boa e na má-fé. Contudo, o tema da emancipação pela resistência passa pela constituição de um sujeito, não mais místico, porém fundado nas urgências provisórias e inconstantes das experiências situadas. Há, portanto, uma possibilidade para cogitar o engajamento político por meio de uma decisão ética e coletiva pela igualdade. À época de *O Segundo Sexo*, o sufrágio, as mudanças nos costumes, vestimentas e as promessas do socialismo apontavam para caminhos construídos na história da luta pela libertação das mulheres e dos homens, restando pensar quais são as necessidades e prioridades da contemporaneidade.

Procuramos mostrar que Beauvoir traz uma distinção entre a subjetivação vivida e a constituição de um sujeito essencial. Esta diferenciação aparece na oposição que a filósofa faz entre as formas mistificadas do ser-mulher e da feminilidade, e a experiência de uma subjetividade vivida como mulher. A filósofa argumenta que, enquanto o mito “mulher” pode parecer uma constante (e Beauvoir demonstra que não é), as experiências vividas estão localizadas na dimensão inconstante e inconsistente da existência, atribuindo à sua filosofia uma concepção de variabilidade, irregularidade e aleatoriedade. Se fossem questionadas sobre a sua existência, nem as mulheres conseguiriam se descrever, tamanha a ambiguidade da sua própria perspectiva. O mesmo não pode ser dito sobre a forma mistificada das subjetividades,

o sujeito. A sua aparência de coesão e coerência não pode ser observada na difusão concreta das experiências vividas, de maneira que a distinção entre “fatos”, “mitos”, “destinos” não está muito evidente como desejam transparecer. Portanto, Beauvoir acaba por questionar, consciente ou não, a sua própria noção sobre a existência: seria ela uma relação de facticidade ou mistificação? Há seres humanos, mas estes correspondem aos condicionamentos que atribuímos ao sujeito existencialista? Nos constituímos de forma completamente livre, racional, subjetiva, intersubjetiva ou nos dispositivos das condições históricas?

Dentro desta nova perspectiva, o corpo deixa de ser um instrumento incorpóreo da liberdade e passa a ser observado nas lentes da ambiguidade de sua situação. Beauvoir separa o corpo vivido de sua forma mistificada. O corpo místico corresponde às percepções discursivas sobre o corpo humano, descrições estas que inclui as da biologia, psicanálise e do materialismo histórico da época. Mas a noção de corpo vivido vem em direção da experiência concreta da corporeidade, ou seja, como as subjetividades incorporadas vivem a ambiguidade de sua situação a partir da percepção dos próprios indivíduos. A concepção de corpo vivido é a chave utilizada por Beauvoir para acessar a dimensão da facticidade da existência e questionar se viver a dor, vulnerabilidade, subordinação pode ser considerado (ou não) uma escolha livre e deliberada, pensando nas contradições constituídas nas experiências vividas.

A descrição fenomenológica do corpo traz elementos interessantes sobre as experiências corporais para as críticas feministas. Iris Young produziu, por exemplo, uma série de ensaios descrevendo a experiência dos estilos corporais do comportamento feminino, pensando a atividade esportiva, gravidez, amamentação, menarca, velhice como aspectos da corporificação de algumas experiências historicamente, culturalmente e individualmente variáveis. Young procura delinear em seus escritos alguns dos significados da experiência do corpo de algumas mulheres, e sua inserção nas instituições normativas da masculinidade. Contudo, a autora não pretende nos seus ensaios providenciar uma noção definitiva sobre a experiência corporal das mulheres no todo, mas deseja “comunicar com os pensamentos e sentimentos das leitoras” (YOUNG, 2005: 11).

Por fim, reconhecemos que ainda resta um substrato de essencialismo na filosofia de Beauvoir; uma descrição das regras do jogo para a constituição da existência. A descrição fenomenológica da subjetividade ambígua e encarnada parte do olhar de um tipo de experiência feminina particular, retendo nas suas análises um estrato de subjetivismo - ainda que o discurso filosófico não se proponha enganar quanto aos objetivos e contradições da

crítica. Entretanto, o problema da essencialização é que esta não comporta a fluidez do movimento histórico de subjetivação significativa e significante, atribuindo características situadas como se fossem gerais e eternas. Principalmente as noções de ambiguidade, situação e experiência vivida são articuladas na filosofia para escapar da rigidez do método e conferir ao modelo filosófico certa flexibilidade. Ainda assim, a descrição da experiência vivida e mesmo as críticas à biologia, psicanálise e ao materialismo histórico estão situadas; o que não significa que estão ultrapassadas, porque a crítica à existência se constitui num movimento de autofagia, mas quer dizer que estão datadas, produtos do seu tempo, e pedem readaptação e atualização.

A boa notícia é que filosofia do corpo vivido comporta nos seus pressupostos a inclusão de novos relatos sobre a existência vivida no corpo, podendo oferecer para a crítica novas dimensões sobre o tornar-se mulher ou homem. Para atingir a pluralidade e a diversidade das experiências vividas, a fenomenologia do corpo vivido requer a descrição das diferentes subjetividades vividas e situadas historicamente. Não obstante, a teoria do corpo vivido também pressupõe a aproximação e contraste com as conclusões de outras áreas do conhecimento, como as ciências humanas e médicas. Neste sentido, a fenomenologia do corpo vivido e situado de Beauvoir traz para a crítica e a política os fenômenos corporais sem recair no determinismo biológico, permitindo o esforço na articulação de ações afirmativas e contextuais, por exemplo, para a educação e saúde pública. Isso porque a política do corpo vivido parte das situações sentidas na carne e conectadas na experiência do corpo histórico.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ALMEIDA, M. M. M. de (1999). “Simone de Beauvoir: luz em nosso caminho”. **Cadernos Pagu**, n. 12, p. 145-156.

ALMEIDA, M. W. B de. (2007). Nota sobre a Resenha das Estruturas Elementares do Parentesco por Beauvoir. **Campos. Revista de Antropologia Social**, v. 8, n.1, p. 191-193. Disponível em: <http://revistas.ufpr.br/campos/article/viewFile/9546/6620> (acesso: 21 de julho de 2017).

BAUER, N. (2001). **Simone de Beauvoir, Philosophy, & Feminism**. New York: Columbia University Press.

BEAUVOIR, S. (2005) **Por uma moral da ambigüidade/Pirro e Cinéias**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.

_____. (2007). “As Estruturas Elementares do Parentesco, de Claude Levi-Strauss”. **Campos. Revista de Antropologia Social**, v. 8, n.1, p. 183-189. Disponível em: <http://revistas.ufpr.br/campos/article/view/9547/6621> (acesso: 21 de julho de 2017)

_____. (2009). **O Segundo Sexo**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira. (volume único).

BENHABIB, S. (1999). “Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation”. **Signs**, vol. 24, n.2, Chicago, The University of Chicago Press

BIROLI, F; MIGUEL, L. F. (2012) “O feminismo e a refundação da teoria política”. In: BIROLI, F; MIGUEL, L. F. (org). **Teoria política e feminismo: abordagens brasileiras**. Vinhedo, Editora Horizonte.

_____. (2015). **Feminismo e Política: uma introdução**. São Paulo: Boitempo.

BUTLER, J. (1986). “Sex and Gender in Simone De Beauvoir's Second Sex” **Yale French Studies**, no. 72, 35-49.

_____. (1993). **Bodies That Matter. On the Discursive Limits of “Sex”**. Nova Iorque: Editora Routledge.

_____. (1997). **Excitable Speech. A Politics of The Performative**. Nova Iorque: Editora Routledge.

_____. (2002). “What is a Critique? An Essay on Foucault’s Virtue” In: INGRAM, D. **The Political: Readings in Continental Philosophy**. London: Basil Blackwell.

_____. (2013). **Problemas de Gênero. Feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CARD, C. (2013). **The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir**. Cambridge: Cambridge University Press.

CYFER, I. (2015) “Afinal, o que é uma mulher: Simone de Beauvoir e a “questão do sujeito” na teoria crítica feminista.” **Lua Nova**, n. 94.

DAVIS, A. (2016). **Mulheres, Raça e Classe**. São Paulo: Boitempo.

DEUTSCHER, P. (2008). **The Philosophy of Simone de Beauvoir. Ambiguity, Conversion, Resistance**. Nova Iorque: Cambridge University Press.

FEMENÍAS, M. (2000) **Sobre sujeto y género: Lecturas feministas de Beauvoir a Butler**. Buenos Aires, Catálogos.

FOUCAULT, M. (1997). **Vigiar e Punir. O Nascimento das Prisões**. Petrópolis: Editora Vozes LTDA.

_____. (2010) **O governo de si e dos outros**. Curso ministrado no Collège de France (1982-1983). São Paulo: WMF Martins Fontes.

_____. (2015). **História da Sexualidade. A vontade de saber**. São Paulo: Editora Paz e Terra.

GARCIA, M. A. (1999). “Simone de Beauvoir e a política”. **Cadernos Pagu**, n. 12, p. 79-91.

GROS, Frédéric (2010). “Situação do curso”. In: FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**. Curso ministrado no Collège de France (1983). São Paulo: WMF Martins Fontes, p.341-356.

GROSHOLZ, E. (2004). **The legacy of Simone de Beauvoir**. New York: Oxford Press

GUNELLA, E. J. (2014). **Ontologia e Ética n'Ó Segundo Sexo de Simone de Beauvoir**. Dissertação - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

MARIANO, S. A. (2012). "O sujeito do feminismo e o pós-estruturalismo". In: BIROLI, F; MIGUEL, L. F. (org). **Teoria política e feminismo: abordagens brasileiras**. Vinhedo, Editora Horizonte.

MARX, K. (1978). "O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte" In: **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural.

MOI, T. (2009). "What is a Woman? Sex, Gender and the Body in Feminist Theory". In: **What is a woman? And other essays**. Oxford: Oxford University Press.

NICHOLSON, L. (2000). "Interpretando o gênero". **Revista Estudos Feministas**, v. 8, n. 2.

RIBEIRO, D. (2012). "Beauvoir explica: o fenômeno da reificação das mulheres na mídia brasileira". **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v.3, n. 6, p. 489-492.

RUBIN, G. (1975). "The Traffic in Women: Notes on the Politic Economy of Sex" In: REITER, R. **Toward an Anthropology of Women**, New York, Monthly Review Press.

_____. (2011). **Deviations: a Gayle Rubin reader**. North Caroline: Duke University Press.

SAENZ, M. C. L. (2012). "Merleau-Ponty (1908-1961) y Simone de Beauvoir (1908-1986). El cuerpo fenoménico desde el feminismo". **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v. 3, n. 6, p. 182-199.

SAFFIOTTI, H. (1999). "Primórdios do conceito de gênero". **Cadernos Pagu**, v. 12, p. 157-163.

SANTOS, M. G. dos (2012). "Memória e feminino em Simone de Beauvoir: o problema da recepção". **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 3, set/dez, p. 919-937.

SCOTT, J. (1989). "Gender: a useful category of historical analyses". **Gender and the politics of history**. Nova Iorque: Columbia University Press.

SIMONS, M. A. (1981). "Beauvoir e Sartre: a questão da influência". **Sapere Aude**, Belo

Horizonte, v. 3, n. 6, p. 340-356, 2012.

_____. (2012). “Beauvoir: paradoxos e interlocuções metodológicas”. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v.3, n. 6, p. 271-297.

TIDD, U. (2004). **Simone de Beauvoir**. Londres: Routledge Taylor & Francis Group. (Coleção Routledge Critical Thinkers).

VANDRESEN, D. S. (2008) **O discurso como um elemento de articulação entre a arqueologia e a genealogia de Michel Foucault**. Dissertação de Mestrado em. Filosofia – Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

YOUNG, I. (2005). **On Female Body Experience. ‘Throwing Like a Girl’ and other Essays**. Nova Iorque: Oxford University Press.